Renovatio

rivista di teologia

Genova - aprile - giugno 1977 - anno XII - numero 2

SOMMARIO

o TEOLOGIA E MORALE

ARTICOLI:

135 **Renovatio** - Per la proclamazione di S. Massimo Confessore a Dottore della Chiesa.

138 **Luigi Jammarrone** - Il « Divenire di Dio » e la riflessione scotista (2).

178 **Baltasar Perez Argos** - Categorie aristoteliche e dogma cattolico.

191 **Oddo Bucci** - Profezia e utopia nel primo Péguy.

203 **Sandro Strozzi** - Mandeville e l'etica dell'illuminismo.

LIBRI:

217 **Recensiti:** « Corso fondamentale sulla fede » di Karl Rahner / « La Chiesa nella forza dello Spirito » di Jurgen Moltmann / « Problemi e prospettive di teologia morale » di AA.VV. / « Teologia morale: I, Morale generale » di Enrico Chiavacci / « L'un et l'autre Testament » di Paul Beauchamp / « Le milieu Johannique » di Oscar Cullmann / « Catherine Labouré et la médaille miraculeuse » di R. Laurentin - P. Roche / « Dialogues sur la Trinité » di Cyrille d'Alexandrie / « Gli Scritti » di S. Ignazio di Loyola / « Marie dans la liturgie de Byzance » di Joseph Ledit / « Se volessimo vederci chiaro » di Carlo Borghi / « Il diritto degli schiavi nell'antica Roma » di Olis Robleda S. J. / « I grandi mistici russi » di Tomas Spidlik / « L'ancien régime » di Pierre Goubert / « Dal silenzio della Certosa » di E. Ancilli / « Il cantico dei cantici » (antica interpretazione ebraica) / « Antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea » di Sadi Marhaba / « Osservazioni alle perizie ufficiali sulla S. Sindone » - Centro Internazionale di Sindonologia.

256 **Libri ricevuti.**

POSTILLE:

257 Le apparizioni della Madonna *(Gianni Baget - Bozzo)* - La preghiera per chi inizia a pregare *(Massimo Galuppi)* - Chiesa cattolica e fascismo *(Pietro Zovatto)* - 6° incontro di studiosi dell'antichità cristiana *(Aldo Ceresa - Gastaldo)* - Riflessioni sulla maternità di Maria *(F. Canova)*.

Teologia e morale

La chiamiamo teologia solo per intenderci, solo per questo. Nella maggior parte dei casi, sarà una trattazione di costumi, ma non è teologia. La nostra rivista si è già occupata di questo.

Questa morale divulgata ed insegnata non nega Dio. E' peggior bestemmia ammettere Dio e confinarlo nell'impotenza a dare una norma alla sua creatura che negarne l'esistenza.

Non si vuole più la «teonomia», vale a dire la norma obbligante derivata da Dio. Le regole per guidare l'atto umano dipendono semplicemente dalla loro razionalità.

Questa non ha di per sé un carattere obbligante: è dunque insufficiente a fondare un precetto. Si comprende allora come possano cadere quei precetti la cui dimensione va oltre la ragionevolezza: per questo, e solo per questo, si autorizza ad esempio l'esperienza completa prematrimoniale, si elide il sesto comandamento dopo averlo per lungo tempo coperto di ridicolo. Evidentemente tutto questo non ha a che vedere con la teologia, che attinge invece dalla divina Rivelazione e sa che Dio Creatore è l'unico vero autore della norma, per la quale le sue creature libere raggiungono il fine ultimo da lui stabilito: la perseveranza nell'essere dipende da lui.

La teologia sa che Dio ha dato positivamente

una legge e che pertanto la norma prende il carattere di precetto e vale, non solo perché appare ordinata e conveniente, ma semplicemente perché è precetto. Spesso i mandati divini iniziano con queste parole: « Io, il Signore... ». E' dunque il titolo di Creatore che fonda il dominio e impone la norma, nonché la sanzione. L'Antico ed il Nuovo Testamento hanno lo stesso concetto del precetto divino. Eliminarlo è negare l'uno e l'altro Testamento.

Il vecchio concetto illuministico per cui Dio sta semplicemente a guardare, lontano, nelle profondità dei cieli, e non si cura degli affari degli uomini, è stato largamente superato.

Era irrazionale, certo, pensare ad un Dio "lontano" ma è offensivo pensarlo privo di ogni presa sull'opera delle sue mani.

Non si vuole la legge naturale. Fortunatamente con il non volerla non la si distrugge e non se ne distrugge la divina sanzione.

Le norme morali dell'Antico Testamento ratificate espressamente da Cristo nel Nuovo Testamento coincidono con il diritto detto naturale; per questo la legge naturale è assunta dalla teologia, nella quale acquista nuova conferma e nuova dimensione. Il messaggio che

promana dalle cose create non può venire ignorato o negletto dal messaggio positivamente rivelato e completato nel Nuovo Testamento. La ragione per cui non si vuole la legge naturale è la stessa per cui non si vuole il precetto rivelato: non si vuole una legge universale e obbligante, non si vuole la permanenza della morale nel tempo.

Tutto questo senza pensare al « deserto » creato sulla faccia della terra, dove le cose perdono la loro più attraente bellezza: quella di essere messaggere di Dio.

Si vuole la morale puramente antropologica. Ciò risale alla crisi della distinzione tra ordine naturale e soprannaturale che si fa strada in alcune correnti teologiche a partire dagli anni '40 e per cui la natura umana è di per sé un « esistenziale soprannaturale ».

Da questo orientamento neopelagiano dipende parte notevole della moderna confusione teologica. In se stessa la morale antropologica significa questo: al suo centro, in realtà, sta l'uomo, non Dio.

E allora viene logicissimo il nuovo discorso sulla coscienza « arbitra », non solo di una applicazione della norma proveniente dall'esterno della coscienza stessa (Dio), ma della legge e norma stessa, che crea secondo il suo giudizio.

C'è un'altra importante conseguenza: se l'uomo può obbligarsi, può disobbligarsi; pertanto nella morale detta « antropologica » non esiste più obbligazione di coscienza. Il lettore intelligente capisce subito ciò che significa: l'impossibilità di una norma unitaria è fondamento continuo di logico dissenso tra tutti gli uomini. Ne seguono: nessuna obbligazione delle leggi civili, necessità di mantenere l'ordine umano sufficiente con la oppressione, necessità di devolvere la maggior parte dei redditi di uno Stato a mantenere un'enorme struttura burocratica per garantire quanto un valore interno non gli garantisce.

Si contesta il valore del magistero ecclesiastico nelle questioni morali. La questione è logica perché, rotto il vincolo dell'obbligazione della legge tra Dio e l'uomo, non si sa che cosa possa valere tale magistero. La connessione delle affermazioni teologiche obbliga ad andare più in là: se il Magistero non vale in tale materia, cade la Chiesa che in esso ha la prima ragione di esistere, viene meno la divinità di Cristo (che ha istituito il Magistero) ed ogni sorta di teologia.

A questi moralisti chiediamo solo di essere logici, ossia di condurre le loro tesi ed i loro fondamentali assiomi alle ultime conseguenze.

PER LA PROCLAMAZIONE DI S. MASSIMO CONFESSORE A DOTTORE DELLA CHIESA

ARTICOLI

Il 18 aprile del 658 il patriarca di Costantinopoli Pietro, d'intesa con l'imperatore Costante II, interrogava il monaco Massimo, incarcerato dal 653 come oppositore dell'ordine imperiale (*Typos*) con cui si imponeva il silenzio sull'accesa disputa teologica intorno alle due volontà, umana e divina, di Cristo. Il *Typos* era stato condannato dal Concilio Lateranense del 649, presieduto da papa Martino I, che però nel 654 era stato arrestato, processato e condannato all'esilio in Crimea, dove moriva stremato dalle sofferenze l'anno successivo.

Dopo la breve parentesi di papa Eugenio I, deceduto nel 657, il suo successore Vitaliano I aveva chiesto ed ottenuto per la sua elezione il consenso imperiale ed il patriarca Pietro, in possesso di una lettera del papa in cui, con un compromesso politico motivato dalla necessità di non turbare con dispute religiose l'ordine pubblico, si taceva sulla condanna del *Typos*, riteneva di potere finalmente piegare la resistenza di Massimo.

In una lettera al discepolo Anastasio lo stesso Massimo riferiva dettagliatamente il dialogo: « Ieri ... il patriarca mi ha chiesto: — Di quale chiesa sei tu? Di quella di Costantinopoli? Di Roma? Di Antiochia? Di Alessandria? Di Gerusalemme? Ecco che tutte con le loro diocesi sono unite. Se dunque tu sei della chiesa cattolica, unisciti, per timore che iniziando un cammino estraneo alla vita tu non subisca ciò che non hai previsto —. Io ho detto loro: — La chiesa cattolica è la retta e salvifica confessione della fede nel Dio dell'universo che l'ha mostrata dichiarando Pietro beato a causa delle parole con cui l'ha chiaramente confermata (*Matteo* 16, 18) » (1).

Con queste parole Massimo sintetizzava senza equivoci la sua posizione sia riguardo alla dottrina delle due volontà di Cristo, in coerenza con la lunga e strenua opera svolta in loro difesa, sia in rapporto con

(1) In Migne, *P.G.*, 90, col. 132A sgg.

la chiesa di Roma, di cui riaffermava il primato nella persona del papa, successore di Pietro, oltre ogni contingente compromesso.

E prevedeva pure chiaramente ciò che gli sarebbe toccato subire: la stessa sorte di papa Martino I. Infatti, pochi anni dopo, nel giugno del 662, sarà sottoposto ad un nuovo processo, percosso, condannato alla mutilazione della lingua e della mano destra ed esiliato in Colchide sul Mar Nero, dove morirà sfinito per il viaggio ed i maltrattamenti il 13 agosto dello stesso anno.

Mentre la chiesa d'Oriente, meno di vent'anni dopo la morte di Massimo, riunendo nel 680 a Costantinopoli il VI Concilio Ecumenico e proclamando il dogma delle due volontà di Cristo, consacrava insieme col nome di Confessore colui che aveva testimoniato con coraggio la sua fede, la chiesa d'Occidente per vari e complessi motivi ne smarriva lentamente il ricordo. Delle numerose opere di Massimo, conservate attualmente in due ampi volumi della *Patrologia Greca* del Migne (90 e 91), solo alcune poche continuavano ad essere note, in traduzione latina non sempre fedele, e per una strana ironia della sorte il suo nome venne presto confuso con altri omonimi, come capitò al suo primo editore, Vincenzo Obsopeo, che pubblicando ad Hagen nel 1531 i *Capitoli sulla carità*, li attribuiva a S. Massimo di Torino, vissuto due secoli prima del Confessore! (2).

Parecchie sono le cause che possono spiegare tale confusione, non ultima la difficoltà dello stile di Massimo, autore di cultura essenzialmente greca, il cui periodare, che risente dell'epoca tarda e della notevole evoluzione a cui è pervenuta la sua lingua, si presenta spesso arduo ed oscuro.

Tuttavia da diversi anni lo studio sistematico ed approfondito delle sue opere ha portato al pieno riconoscimento dell'originalità del suo pensiero, come già aveva acutamente intravisto il grande bizantinista K. Krumbacher definendo Massimo « il più eminente teologo del VII secolo » (3).

La grandezza di Massimo non sta soltanto nella sua « teologia », o meglio la sua « teologia » è grande proprio perché supera i ristretti limiti di pura speculazione per abbracciare, come il senso originario del termine indica, in tutta la sua ampiezza il « discorso su Dio », non solo come contemplazione teorica, sia pur sublime e profonda, quanto soprattutto come testimonianza pratica di chi ha confermato con la vita il proprio pensiero.

La cristologia è al centro della teologia massimiana e la disputa sulle due volontà di Cristo investe la struttura fondamentale della persona del

---

(2) Cfr. Massimo Confessore, *Capitoli sulla carità* a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Roma, 1963, p. 26.

(3) *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2.a ed. a cura di A. Erhard - H. Gelzer, Monaco, 1897, p. 61.

Figlio di Dio, di cui Massimo ha difeso la piena umanità, in armonia con la piena divinità, contro ogni tentativo tendente a vanificare in un mito irreale il mistero della Incarnazione, insieme con la fede e la speranza della salvezza. E l'unico motivo che possa spiegare l'Incarnazione è per Massimo l'amore (*agape*), che costituisce l'essenza stessa di Dio, rivelatasi nella drammatica vicenda terrena di Cristo che per amore dell'uomo ne ha accolto pienamente la condizione, compreso il dolore e la morte, ma con la sua risurrezione l'ha liberato dal male e gli ha comunicato il dono di questo stesso amore.

In questo modo il pensiero di Massimo si presenta strettamente collegato alla secolare tradizione che l'ha preceduto e ne costituisce una felice e grandiosa sintesi, come giustamente afferma il Von Balthasar: « Egli è teologo biblico contemplativo, filosofo di formazione aristotelica, mistico secondo la grande tradizione neoplatonica del Nisseno e dell'Areopagita, acceso dialettico sulla scia di Origene, austero monaco di tradizione evagriana, infine e soprattutto paladino della chiesa e martire della ortodossa cristologia di Calcedonia e di una chiesa che ha il suo centro in Roma» (4).

Nello spirito ecumenico promosso dal Concilio Vaticano II la vita e l'opera di Massimo Confessore devono essere rivalutate come preziosa eredità di quella tradizione di cui egli rappresenta così significativamente il coronamento. Ed è quindi più che giustificato esprimere il voto che egli venga presto proclamato «dottore della chiesa», annoverandolo tra i santi dell'Occidente, come in Oriente in cui si continua a commemorarlo il 13 agosto, ed arricchendo la preghiera sacerdotale e liturgica con la testimonianza preziosa della sua parola.

RENOVATIO

Il testo è stato steso dal prof. Aldo Ceresa-Gastaldo.

(4) *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, 2.a ed., Einsiedeln, 1961, pp. 48-49.

IL « DIVENIRE DI DIO »
E LA RIFLESSIONE SCOTISTA (II)

La problematica contemporanea sul « divenire di Dio » trova, a nostro giudizio, una risposta profonda e originale nella metafisica e teologia scotistica. Il problema dell'immutabilità di Dio e della sua libertà nei rapporti col mondo era di attualità anche ai tempi di Duns Scoto. L'aristotelismo con la sua dottrina della mozione necessaria del mondo da parte del Motore immobile come pure l'avicennismo che propugnava un rapporto necessario di creazione del mondo in dipendenza da Dio, venivano a negare la trascendenza del Primo Principio riducendolo allo stesso ordine delle creature. Oggi esercita ancora il suo influsso la concezione hegeliana di Dio, la quale è anch'essa di marca chiaramente panteista. Diverse sono le interpretazioni sul panteismo di Hegel. Una cosa è certa che Dio, per il filosofo di Stoccarda, è legato necessariamente al mondo senza il quale non può esistere. Si suole attribuire al Dio hegeliano il « divenire », per cui egli sarebbe coinvolto in un rapporto dialettico col mondo nel quale troverebbe la sua realizzazione. Tale concezione esercita un fascino non lieve sugli uomini del nostro tempo che sperimentano il dramma del divenire e che ritengono che un Dio soggetto anche lui al divenire sarebbe veramente in grado di essere vicino a noi aiutandoci a risolvere i nostri problemi. Un Dio immobile, relegato nell'olimpo della sua perfezione, non sarebbe in grado di suscitare verso di sé la fede e l'abbandono dell'uomo contemporaneo. Per questo certi teologi ritengono che non si può tornare ad una concezione pre-hegeliana di Dio, ma bisogna accettare la concezione hegeliana di Dio purificandola del suo monismo.

E' proprio vero che non si può tornare ad una concezione pre-hegeliana di Dio? La filosofia hegeliana sarebbe insuperabile? La concezione hegeliana di Dio risponde veramente alle esigenze razionali dell'uomo? La risposta di Scoto metterà in luce che la concezione hegeliana di Dio è contraddittoria e non è affatto in grado di spiegare la totalità del reale.

Attraverso l'analisi della realtà mondana Scoto arriva dimostrativamente, cioè per via puramente razionale, alla conoscenza di una Realtà

che è prima assolutamente nell'ordine dell'efficienza, della finalità e dell'eminenza o perfezione (42).

Il procedimento dimostrativo scotistico però contiene una caratteristica particolare che lo distingue dal procedimento *a posteriori* seguito comunemente dagli altri dottori scolastici. Anziché far leva sul fatto che ci sono degli esseri che vengono prodotti, Scoto fa leva sulla *possibilità* della loro produzione, partendo da una premessa non contingente ma necessaria: « C'è qualche natura effettibile o producibile ». La presenza dell'esperienza, cioè della realtà producibile, finalizzabile e perfettibile, è già di per se stessa, davanti alla mente di Scoto, la negazione della propria assolutezza. L'esperienza è problematica. Considerando infatti che la realtà esperienziale è producibile (effettibile), Scoto ne deduce, alla luce del principio di non contraddizione, che essa non può darsi l'essere né da sé né può provenire dal nulla e di conseguenza deve ammettersi la esistenza di un Primo che è assolutamente incausabile.

Il procedimento scotistico si snoda nei seguenti punti:

1. Il mondo dell'esperienza è problematico a motivo del divenire e della contingenza cui è soggetto.
2. Dalla effettibilità degli enti dell'esperienza si arriva alla possibilità in ordine metafisico del primo effettivo alla cui natura ripugna l'essere effetto o effettibile, cioè il ricevere o il poter ricevere l'essere da causa efficiente.
3. La possibilità metafisica dell'effettivo semplicemente primo implica la sua esistenza nell'ordine ontologico.
4. L'efficiente primo, essendo incausabile, deve esistere da sé, e dunque esiste; in caso contrario la sua esistenza sarebbe contraddittoria non potendo ricevere l'essere né da altri perché incausabile, né da sé, perché non esistendo non potrebbe dare a se stesso l'essere che non ha.
5. Necessità assoluta nell'ordine dell'essere di fermarsi a un Primo, che ha in se stesso la propria ragion d'essere ed è la causa totale di tutti gli effettibili.
6. Essendo incausabile, il Primo esiste per propria natura.
7. L'essere pertanto è *originariamente* incausabile, increato ed eterno: non tutto ciò che esiste è prodotto, altrimenti la totalità dell'essere verrebbe dal nulla.
8. L'incausabile è per sua natura sottratto alla legge del divenire per cui è assolutamente indivenibile.
9. L'assolutamente indivenibile deve possedere simultaneamente tutta la perfezione dell'essere e quindi è *Infinito*.

---

(42) Cf. Scoto, *Il Primo Principio degli esseri* a cura di P. Scapin, Padova 1973, p. 62 e ss.

Scoto giunge al suo punto culminante e definitivo con la dimostrazione che Dio è l'Essere infinito (43).

Ora se l'Infinito è l'incausabile e l'assolutamente necessario, è chiaro che è sottratto ad ogni forma di divenire, di contingenza per cui una sua identificazione col mondo del finito ove regna sovrana la legge del divenire, è apertamente contraddittoria. Il Dio hegeliano è la negazione del vero Dio, perché è legato necessariamente al finito. Il legame necessario col finito finitizza Dio negandolo in quello che è la sua essenza metafisica: l'infinità.

L'infinità e la semplicità fondamento ultimo della immutabilità.

Scoto affronta il problema dell'immutabilità di Dio dopo aver dimostrato che egli è assolutamente semplice. La semplicità a sua volta si fonda sull'infinità di Dio, che per Scoto non è un attributo qualsiasi, ma l'attributo più radicale costitutivo dell'essere di Dio e dal quale derivano per deduzione analitica tutti gli altri attributi.

L'infinità per Scoto rappresenta la pienezza intensiva di tutto ciò che è espresso dal termine « essere » in quanto questo dice l'opposizione più radicale al non-essere (44). Scoto identifica realmente la quiddità con l'essere per cui l'esistenza è, nella gerarchia dei gradi di essere, un modo particolarmente intenso che non è separabile dalla quiddità. Ora quanto più si sale nella scala degli esseri tanto più l'essere si oppone al nulla, finché si giunge alla pura perfezione dell'essere stesso (perfectio simpliciter), il quale, per definizione si oppone necessariamente al nulla e pertanto esiste in modo necessario e assoluto. Per Scoto il concetto di esistenza dice relazione al concetto di intensità e questo a sua volta s'identifica con quello di perfezione (45).

Il rapporto tra esistenza, intensità e perfezione è essenzialmente di-

---

(43) In questo modo Scoto « colora » cioè interpreta l'argomento anselmiano. Dio, che è il Sommo Pensabile, il Sommo Ente e la Somma Perfezione, non può essere *soltanto* pensato ma deve esistere *realmente*. Se si ammette la pensabilità del Sommo Pensabile, implicitamente se ne ammette la possibilità; ma se esso è possibile, deve esistere anche nella *realtà*; dunque esiste.

Il passaggio o processo logico non è anselmiano ma scotistico. Esso viene desunto dalla ragione di Efficiente Primo, che è Dio: « cuius rationi repugnat esse ab alio, illud, si potest esse, potest esse a se: sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio... Similiter et ipsum potest esse. ... Ergo effectivum simpliciter primum potest esse ex se. Quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non-ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc, tunc illud causaret se et ita non esset incausabile omnino » (*Ord.* I, d. 2, n. 58).

(44) « Infinitas intensiva dicit modum intrinsecum exsistentiae ut existentiae... (*Quodl.*, q. 6, n. 14; cf. *Rep. Par.* I, d. 8, q. 5, n. 7).

(45) Cf. C. Petras, *Der Begriff der Zeit in der Metaphysik des Duns Scotus*, Bonn 1948, pp. 33-47.

verso in Dio e nella creatura. Ogni creatura, essendo finita, è in certo modo « composta » dell'essere che le spetta e della mancanza del grado di perfezione di essere di cui non la creatura è capace, ma l'essere in generale (46). La composizione non va pensata come una aggiunta dall'esterno, poiché il possesso di una perfezione limitata di essere non origina alcuna composizione, ma denota semplicemente che ogni ente ha un suo determinato grado di essere che gli è proprio (47). Scoto chiama questo grado la quantità dell'ente (48) o anche grandezza (magnitudo) (49) intese però l'una e l'altra come misura di perfezione in senso metafisico e non quantitativo.

Ora la perfezione pura, escludendo per essenza ogni limitazione, si può realizzare disgiuntivamente solo in due modi diversi: il modo dell' infinità e il modo della finità (50). Sebbene lo Scoto non affermi « mai » esplicitamente l'essere come perfezione pura, tuttavia esso è un *conceptus simpliciter simplex* (51) e pertanto il suo contenuto deve esprimere solo perfezione, mentre quello d'imperfezione designa il non-essere. Quindi, per Scoto, l'essere è la perfezione pura in quanto tale cioè per eminenza. Ma se tale è la natura dell'essere, ne segue che l'essere come perfezione pura non può non essere. Ciò è possibile se con Scoto si afferma che l'esistenza è il grado più alto della perfezione dell'essere. In questo caso Dio deve esistere con la stessa necessità con cui l'essere è contrapposto al nulla. La necessità con cui l'essere si contrappone al nulla in modo assoluto e necessario s'identifica con l'essenza stessa di Dio, la quale, come abisso di tutta la pienezza dell'essere (52), contiene originariamente anche il Grund (fondamento) della infinità di tutti i suoi attributi, anch'essi formalmente infiniti (53).

La perfezione pura «essere», secondo Scoto, tende per natura ad esistere come illimitata. Pertanto l'essere sussistente di Dio e il suo modo d'infinità (perfezione pura) sono inseparabili. «L'essere è ordinato, più che tutte le altre perfezioni pure, ad una realizzazione infinita, poiché esclude,

---

(46) « Componitur ... ex entitate aliqua quam habet, et ex carentia alicuius gradus perfectionis entitatis, cuius ipsum non capax, tamen ipsum ens est capax » (*Ord.* I, d. 8, n. 32).

(47) « Nam quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum perfectionis » (*Ord.*, I, d. 2, n. 142).

(48) « Finitas rei non dicit nisi certum gradum suae essentiae et quantitatem virtualem suae essentiae » (*Rep. Par.*, I, d. 2, q. 3, n. 3).

(49) « Magnitudo ex natura rei intessentia », et non molis sed perfectionis (*Quodl.*, q. 6, n. 9).

(50) Cf. *Rep. Par.*, I, d. 8, q. 5, n. 18.

(51) « Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem » (*Ord.*, I, d. 3, n. 80),

(52) Cf. *Quodl.*, q. 5, n. 25.

(53) Cf. *Ord.*, I, d. 13, n. 72; *Quodl.*, q. 1, n. 4.

in base alla propria natura, il nulla e perciò la imperfezione che ne deriva. Per Scoto, quindi, l'infinità è l'attributo essenziale più decisivo di Dio, da cui nella dimostrazione tutto dipende » (54).

Ora sia tra le perfezioni pure in Dio come tra esse e la natura divina esiste una relazione di ordine. L'infinità è la ragione dell'attribuzione a Dio di tutte le perfezioni pure. La derivazione dell'una dall'altra avviene non secondo l'ordine cronologico, ma secondo l'ordine di natura.

Dall'infinità Scoto deduce la semplicità assoluta di Dio la quale esclude da lui ogni sorta di composizione. Un infinito composto di parti implica aperta contraddizione, poiché non sarebbe più tale (55).

Per il fatto che è semplice Dio non può ricevere alcuna nuova realtà che si aggiungerebbe alla sua essenza, poiché ciò comporterebbe una novità nella struttura essenziale dell'essere divino e quindi verrebbe a negare la sua infinità che per definizione esclude qualsiasi aumento o progresso nell'essere. E' della natura dell'essere infinito il non poter essere superato nel possesso della perfezione dell'essere (56). L'infinito infatti è ciò che supera, al di là di ogni proporzione determinabile, ogni finito (57). L' infinito per sua natura a fortiori esclude ogni aggiunta o determinazione accidentale e per conseguenza non può divenire in alcuna maniera altro da quello che è. L'infinito è necessariamente questa essenza singolare cioè lo stesso essere al quale compete simultaneamente la singolarità e l'infinità (58). Di qui la sua assoluta semplicità che esclude ogni determinazione nuova, composizione e divenire. Ora l'assolutamente semplice è per sua natura immutabile. Pur essendo un termine negativo, l'immutabilità esclude l'assenza di ogni mutazione ed esprime in modo estremamente positivo la pienezza infinita di essere propria dell'essenza divina la cui attualità rende metafisicamente impossibile che l'essenza divina non esista così pienamente da poter *divenire* ancora (59).

---

(54) W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto* (trad. it.) Padova 1976, p. 77.

(55) Cf. *Ord.*, I, d. 8, q. 1, nn. 18-19.

(56) « Contra rationem infiniti est posse excedi » (*ivi*, n. 17). « Ita ergo cum infinito, quod non tantum dicit perfectionem summam, sed *etiam non possibilem excedi* ... Cum tamen quantitas non sit perfectio simpliciter, non sequeretur quod sit ens infinitum, quia non sequeretur quod sit ens quod non potest excedi in perfectione » (*Ord.*, I, d. 8, q. 3, n. 119).

(57) « Infinitum est quod quodcumque finitum datum ultra omnem proportionem excedit » (*Rep. Par.*, I, d. 2, q. 3, n. 1).

(58) « Ens autem ut convenit Deo — scilicet ens per essentiam — est ipsum esse infinitam et non aliquid cui tantum convenit ipsum esse ex se est hoc et ex se infinitum (*Ord.*, I, d. 8, q. 3, n. 149).

(59) « Quia enim Deus est perfecte simplex (ut probatum est ex infinitate eius), ideo non potest mutari ad aliquam formam quae in ipso recipiatur; qui etiam est necesse-esse ... ideo non potest mutari ab esse in non-esse vel a non-esse ad esse, quae mutatio dicitur *"versio"* a Damasceno. Omni ergo mutatione, sive substantiali sive accidentali, dicitur Deus simplicitur immutabilis » (*Ord.*, I, d. 8, P. II, q. unica, n. 229).

L'immutabilità di Dio per Scoto deriva tramite la semplicità assoluta dall'infinità dell'essenza divina. Essa non è attributo soltanto operativo ma anche e principalmente entitativo perché il non poter divenire ancora per Dio scaturisce dall'infinità della sua essenza. « Nell'infinito in quanto essere — nota il Gilson — l'immutabilità dell'essenza non implica alcuna limitazione perché, essendo insieme l'infinità del possibile, tutto può accadere grazie a Lui, senza che nulla possa mai capitargli. Un Dio simile, la cui ricchezza è intensivamente infinita, non è un Dio che non possa far nulla di nuovo senza cambiare, ma è, invece, un Dio che può produrre eternamente un'infinità di esseri nuovi senza poter cambiare. L'infinità in atto è tale che la nozione di cambiamento e di limite sono abolite dalla sua stessa trascendenza. Proprio perché è l'immutabilità dell'essenza infinita quella che lascia aperta la via aperta alla contingenza o, piuttosto, proprio perché è la sola che può aprirla, Duns Scoto preferisce legarne la nozione alla sua prova di un « Ens infinitum » (60).

L'infinità di cui parla Scoto non è evidentemente quella di ordine quantitativo, ma quella di ordine qualitativo cioè dell'ordine dell'essere, che abbraccia tutto ciò che ha ragione di essere con la sola esclusione del non essere (61). L'infinito quantitativo, che sarebbe meglio chiamare indefinito, è tale che si può concepire sempre qualcosa fuori di lui (62). E' finito in atto, infinito in potenza. Tale infinito in atto comporta aperta contraddizione (63). L'infinito metafisico è infinito in atto e pertanto esclude necessariamente ogni limite e divenire. L'immutabilità è una proprietà dell'Infinito in atto la quale mette in evidenza l'eterna identità dell'Infinito nel simultaneo e totale possesso del proprio essere che è perfettissimamente vivente (64).

L'immutabilità dell'Infinito nella linea entitativa e nella linea operativa.

L'immutabilità dell'Infinito nella linea entitativa comporta per Scoto anche l'immutabilità nella linea operativa dinamica. Sia nelle processioni trinitarie o intradivine (65) sia nelle processioni extradivine l'Infinito è perfettamente immutabile in forza della sua infinità che è la ragione dell'identità reale del suo essere e del suo agire. Se l'essere di Dio è puro

(60) E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Parigi 1952, p. 259.

(61) Cf. *Ord.*, I, d. 8, p. I, q. 3, n. 119.

(62) Cf. *Ord.*, I, d. 8, P. I, q. 3, n. 119.

(63) Cf. *Il primo principio degli esseri*, C. 4, SS 147, pp. 262-263.

(64) Cf. *Quodl.*, q. 6, n. 14.

(65) « Naturam suam [Pater] nullo modo communicat per motum, quia non potest esse motus in natura illa » (*Ord.*, I, d. 9, IV, q. unica, n. 9).

essere con la sola esclusione del non-essere, ne segue che deve contenere in se stesso ogni perfezione. Ora l'agire di Dio è proporzionato metafisicamente al suo essere. Di conseguenza deve essere puro e illimitato agire che viene ad identificarsi realmente con la perfezione illimitata dell'essere divino. E' metafisicamente contraddittoria una distinzione reale tra l'agire divino, l'essere e la natura divina (66).

Nel *De primo rerum principio* Scoto offre una dimostrazione irrefutabile di tale contraddizione metafisica. Egli intende dimostrare che in Dio *essere, conoscere* e *volere sono una stessa Realtà.* La prova consiste nel fatto che Dio, essendo la Realtà sovraeminente e infinita, è ontologicamente uno, unico e perfettamente semplice. Dio è nello stesso tempo soggetto e oggetto della conoscenza e della volizione. L'atto con cui egli si conosce e si vuole non può essere distinto dalla sua natura, perché in questo caso esso sarebbe causabile e quindi effettuabile da una causa efficiente per sé e da una causa che ama il fine. Di conseguenza l'atto con cui il Primo principio si conoscerebbe e si amerebbe sarebbe causato da una realtà diversa da lui. Il che contraddice alla natura e all'agire del Primo principio, che è assolutamente incausabile e indipendente sotto ogni rispetto (67). D'altra parte, se la perfezione suprema di un essere in atto primo consiste nell'atto secondo per mezzo di cui si unisce all'essere ottimo e se l'Essere primo è sommamente attivo e spirituale, ne risulta che la suprema perfezione di detto Principio consiste precisamente nell'atto secondo. Ora, se non si identificasse con il suo atto secondo, non sarebbe ottima e la sua perfezione deriverebbe da qualcosa di distinto da esso (68). La conseguenza è evidente: il conoscere e il volere sono identici alla natura del primo Principio.

Sintetizzando il suo pensiero Scoto afferma che conosciuta l'esistenza di Dio si rende conto che egli per essere Causa prima, deve avere l'atto di conoscenza e di volontà e quindi deve avere l'intelligenza e la volontà che sono come la fonte da cui tali atti promanano; quindi passa a dimostrare che gli atti di conoscenza e di volontà sono realmente identici alla essenza divina, altrimenti sarebbero causati da un principio estrinseco e Dio non sarebbe più il Primo in ogni ordine. Poiché l'intelligenza divina s'identifica con il suo atto conoscitivo e la volontà divina col suo atto volitivo, ne segue che ambedue s'identificano con il loro atto identificato a sua volta con la stessa essenza divina (69).

Da questi principi metafisici Scoto deduce che nessuna conoscenza può essere *accidentale* al Primo principio. Infatti se il Primo Principio «è il Primo efficiente deve avere in sé quanto occorre per produrre qualsiasi

(66) *Ord.*, I, d. 8, n. 300 «Actio in eo per essentiam et non est in eo accidentaliter».

(67) Cf. *Il primo Principio degli esseri*, p. 200.

(68) Cf. *Op. cit.*, pp. 201-202.

(69) Cf. *Op. cit.*, pp. 203-204.

effetto possibile, escluso ogni concorso, almeno in quanto è causa prima d'un effetto. Ma senza conoscerlo non può produrlo. *Quindi la sua conoscenza d'ogni altra cosa non è diversa da essa* » (70).

A questa dimostrazione Scoto fa seguirne altre che escludono all'evidenza qualsiasi possibilità di una conoscenza accidentale in Dio.

a) Tutte le conoscenze dello stesso intelletto hanno con esso una stessa relazione, identificandosene o essenzialmente o accidentalmente. La cosa è chiara per l'intelletto creato, essendo le sue conoscenze tutte dello stesso genere. Se alcune sono passive, passive saranno pure tutte le altre. Ora tutte le conoscenze che si effettuano nei soggetti conoscenti creati comportano della passività, perché in nessun conoscente finito l'oggetto e l'intelletto sono la stessa cosa.

La conoscenza finita, sia essa autoconoscenza che eteroconoscenza, comporta due cause: un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. L' oggetto esercita una causalità parziale rispetto alla conoscenza, in quanto esso è conoscibile e il soggetto esercita anch'esso la sua parte di causalità rispetto al medesimo atto di conoscenza in quanto concorre a produrlo (71). Ora è chiaro che il soggetto conoscente non s'identifica realmente né col proprio intelletto quando prende come oggetto di conoscenza se stesso né con l'oggetto quando questo è diverso da lui. Quindi ogni conoscenza creata, finita è di ordine accidentale, è una modificazione del soggetto conoscente. Di natura del tutto diversa è la conoscenza del Primo Principio, la quale non può essere accidentale, perché altrimenti sarebbe prodotta da un altro ente, che avrebbe rispetto ad esso ragione di causa. Questo è contro la natura del Primo Principio (72).

b) Nell'ipotesi di una conoscenza accidentale in Dio, si verificherebbe una determinazione che attua la potenzialità dell'intelletto divino sia che esso venga considerato come *conoscente* che come *conoscere*. In tutti e due i casi ci sarebbe in Dio una passività che è inconciliabile con la sua attualità pura. Oltre a questo, si verificherebbe una cosa molto più grave e cioè che la conoscenza accidentale, meno perfetta che la conoscenza essenziale, perfezionerebbe la conoscenza che Dio ha di sé (73). Il che contraddice alla perfezione infinita della scienza divina, la quale con un solo atto abbraccia Dio, l'Infinito, e la totalità del finito. « La conoscenza del Primo Principio è la stessa in rapporto a tutti gli oggetti conoscibili e tutto ciò che abbraccia si identifica con il Primo Principio. Perciò non può essere accidentale. *La stessa conclusione vale anche per l'atto della volontà* (del Primo *Principio*) » (74).

Dall'esplicito insegnamento di Scoto risulta che l'intelletto e la vo-

(70) *Op. cit.*, p. 204.
(71) Cf. *Ord.* II, d. 3, p. 2, q. 1, n. 270.
(72) Cf. *Il Primo Principio degli esseri*, p. 206.
(73) Cf. *Op. cit., ivi.*
(74) *Op. cit.*, p. 208.

lontà di Dio sono così perfetti da escludere una molteplicità di atti o realtà accidentali perché egli possa conoscere e volere ciò che è distinto da lui. Ambedue con un unico atto infinitamente perfetto abbracciano l' Infinito e il finito.

Relazione tra immutabilità e libertà in Dio.

La tesi precedente, nota Duns Scoto, offre il fianco ad una grave difficoltà: l'atto con cui Dio vuole un altro essere è identico a lui; perciò è necessario e non contingente. In questo caso come si salva la libertà dell' atto creativo e la trascendenza del Primo Principio? (75).

E' nota l'importanza fondamentale che Duns Scoto attribuisce nel suo sistema filosofico-teologico alla volontà in generale e alla volontà divina in particolare. Dalla difficoltà sopra esposta il Sottile non si nasconde la gravità e la delicatezza della sua soluzione. Se Dio è immutabile in che modo può essere libero? Abbiamo già notato che alcuni filosofi e teologi cattolici contemporanei per risolvere la difficoltà distinguono in Dio tra atto necessario e atto libero; il primo non può non essere, il secondo può non essere, altrimenti sarebbe inspiegabile la derivazione cioè la creazione libera degli enti finiti mediante un atto sotto tutti gli aspetti necessario. Perciò questi autori sostengono che la semplicità esclude unicamente dall' Essere infinito la *composizione* come la vediamo realizzata nell'essere finito. L'atto creativo non può essere concepito come un atto secondo o accidentale, perché ciò comporterebbe una composizione di sostanza e accidente; d'altra parte noi non possediamo alcuna idea positiva del modo secondo cui l'atto creativo è distinto dall'essere necessario (76). La risposta di Scoto a tale difficoltà può essere articolata nei seguenti punti.

a) *La libertà è principio costitutivo della volontà sia divina che creata.* Per Scoto la necessità assoluta caratterizza non solo l'essere divino, ma anche l'agire divino che da esso scaturisce intrinsecamente. La ragione di ciò va individuata nel motivo che la necessità è il modo di essere del perfetto e pertanto l'agire di Dio è perfetto come il suo essere.

Scoto esamina l'essenza dell'«agire» e la individua nel produrre. Perciò l'agire perfetto è necessariamente un produrre (77). Ma il produrre, oltre ad implicare un soggetto, implica pure una relazione del medesimo alla sua attività. Tale relazione è di sua natura necessaria? Poiché nel concetto di producente e di produzione non vi è alcuna imperfezione, Scoto ne deduce che il produrre, essendo una perfezione pura, può con-

(75) Cf. *Il Primo Principio degli esseri,* p. 196.

(76) Cf. F. Van Steenberghen, *Ontologie,* 3 ed. Louvain 1961, pp. 229-230.

(77) « Sicut necessarium est condicio perfectionis in ente in quantum ens, ita etiam est perfectionis in quolibet dividente ens quod non est necessario ex se imperfectum et limitatum » (*Ord.,* d. I, d. 2, n. 239).

tenere il modo della più assoluta necessità. Ora la volontà, essendo un principio di attività spirituale, è un produrre puro e cioè una perfezione pura. Perciò non c'è alcuna contraddizione che essa agisca necessariamente (78). La necessità dell'agire non scaturisce dalla volontà in quanto tale, ma solo dal fatto se esiste una volontà realizzata nel modo dell'infinità. Se solo l'infinito è l'essere necessario, è ovvio che solo una volontà infinita può essere dotata della necessità nel modo di agire. Mentre però la necessità e la contingenza, secondo Scoto, si aggiungono quasi dall'esterno alla volontà in quanto volontà, la *libertà* invece è una determinazione intrinseca, un principio costitutivo dell'essenza della volontà (79). Tale determinazione da Scoto viene chiamata « conditio intrinseca » della volontà considerata in relazione alla sua attività. La necessità non si oppone alla volontà in quanto questa dice relazione alla sua attività e per conseguenza non si oppone neppure alla libertà (80). Secondo l'ontologia scotista delle perfezioni pure volontà e libertà sono una sola realtà. La libertà non implica assenza di motivi determinanti della volontà. La libertà come determinazione positiva è l'essenza stessa della volontà; perciò essa non va considerata come un'aggiunta esterna alla volontà, ma come il suo principio costitutivo. La volontà non può agire se non liberamente.

A questo punto è inevitabile la posizione del problema: in che modo la determinazione della volontà (la libertà) si distingue dalla necessità proprio dell'agire della volontà infinita? Non include forse tale concezione una necessità del volere che sia inconciliabile con il volere contingente? Scoto ammette una differenza essenziale tra « natura » e « libertà » come due perfezioni pure. La natura o principio naturale è ordinato ad agire necessariamente non solo in quanto perfezione pura, ma anche in base alla sua essenza di principio naturale. La volontà invece considerata in quanto essenza pura è indifferente rispetto ai modi di « necessità » o « contingenza », anche se come perfezione pura è ordinata ad agire nel modo perfetto della necessità (81).

Ora queste nozioni trovano la loro massima attualizzazione in Dio la cui volontà esiste nel modo dell'infinità e pertanto verifica in modo per-

---

(78) « Voluntas est per se principium productivum et perfectum; igitur non repugnat sibi producens necessario (*Rep. Par.* I, d. 10, q. 2, n. 1).

(79) Cf. *Ord.*, d. 10, q. unica per intero; *Rep. Par.* I, d. 10, q. 3, n. 3.

(80) « Libertas est aliqua conditio intrinseca voluntatis ut comparatur ad actionem; quod igitur non repugnat potentiae voluntatis, ut comparatur ad actum, non repugnabit libertati eius; sed necessitas non repugnat voluntati comparatae ad productionem ... igitur necessitas non repugnabit libertati voluntatis in comparationem ad eandem productionem » (*Rep. Par.*, d. 10, q. 3, n. 3).

(81) « Necessitas naturalis non stat cum libertate, quod probo, quia natura et voluntas sunt principia habentia oppositum modum principiandi; ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae » (*Ord.*, I, d. 1, n. 80; d. 2, n. 300). Per tutta questa questione Cf. Scoto, *Rep. Par.*, I, d. 10, q. 2, n. 13; q. 3, n. 5; *Quodl.* 14, n. 13; *Quodl.* 16, n. 9, n. 15, n. 16, n. 18.

fetto la coesistenza di libertà e necessità. Dio vive la sua vita naturale con una necessità che esclude ogni libertà di scelta e ciononostante vuole liberamente questa sua vita (82). Lo stesso si verifica nella spirazione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio in opposizione alla generazione del Figlio che avviene a modo di necessità naturale (83).

Per Scoto in Dio cioè *ad intra* non c'è la libertà di scelta o contingenza con cui Dio tra due contraddittori può scegliere l'uno o l'altro, ma c'è la « libertà essenziale » con cui Egli mediante la sua volontà si dirige infallibilmente verso la propria essenza come ad unico fine nel quale trova la sua piena soddisfazione (84). Oltre a questa volontà, Scoto riconosce in Dio anche la libertà di scelta con la quale vuole liberamente cioè contingentemente le creature. Le due libertà non si escludono, poiché hanno come oggetto due realtà essenzialmente diverse. Unico è l'atto della volontà divina che ha come oggetto primario e adeguato l'essenza divina, bene infinitamente perfetto, come oggetto secondario e contingente tutti gli esseri finiti. Poiché l'atto volitivo infinito di Dio ha come oggetto l'essenza divina, la volontà divina non può aver bisogno di alcun altro oggetto diverso dalla medesima essenza divina. *E' in questa autosufficienza infinita della volontà divina scaturiente dalla sua identità con la essenza divina che risiede formalmente la libertà di scelta di Dio rispetto a tutte le creature* (85). Amandosi necessariamente quale sommo e infinito Bene, Dio è cosciente della sua totale indipendenza dal finito per cui può anche non volerne l'esistenza. Il motivo per cui Dio ama se stesso necessariamente è la sua essenza infinita; in ordine a questa Egli può volere tutto il resto che della medesima è una partecipazione finita. L'infinito e il finito per Scoto non costituiscono una perfezione maggiore del solo Infinito, poiché il finito non aggiunge alcuna realtà nuova all'infinito (85ª). L'amore infinito di Dio per la sua essenza è necessario quanto è necessaria la sua stessa essenza (86). Prima che Dio si determini a volere un altro da sé,

---

(82) Cf. *Quodl.* 16, n. 18.

(83) Cf. *Ord.*, I, d. 10, q. unica per intero.

(84) Cf. *Rep. Par.*, IV, d. 13, q. 1, n. 17.

(85) « Voluntas non est necessarium principium producendi amorem alicuius obiecti nisi sit necessarium principium amandi illud obiectum; voluntas infinita non est necessarium principium amandi obiectum nisi infinitum, quia tunc Deus necessario amaret quamlibet creaturam, immo et omne amabile; ergo nec est necessarium principium producendi amorem suum, comparando illud ad quodcumque obiectum » (*Ord.*, I, d. 10, q. unica, n. 41).

(85ª) « Finitum additum infinito non facit maius *intensive* » (*Ord.* IV, d. 13, q. 1, n. 17).

(86) « Voluntas infinita non potest esse non recta; nec potest non esse in actu, quia tunc esset potentialis: igitur necessario est in actu recto ... essentia divina, quae est primum obiectum illius voluntatis [divinae], est ex se volenda: igitur voluntas illa de necessitate est in actu recto volendi illud obiectum quod est ex se recte volendum, et sicut ex necessitate est principium volendi, ita ex necessitate est principium producendi amorem illius » (*Ord.*, I, d. 10, q. un., n. 48).

il suo volere con cui ama la sua propria essenza è già infinitamente perfetto. Dio afferma incondizionatamente solo la sua essenza infinita e necessaria. Da qui Scoto deduce che il volere contingente cioè non necessario in Dio è possibile *solo* presupponendo il volere necessario, poiché ogni attività contingente di una essenza suppone la costituzione già perfetta di questa (87). Ora il volere necessario appartiene alla costituzione dell'essenza divina. La stessa affermazione fa Scoto a proposito della spirazione dello Spirito Santo, nella quale la volontà in Dio è anzitutto principio di produzione di un effetto adeguato a se stessa. Poiché solo l'infinito è adeguato ad essa, ne segue che le creature tutte sono volute da Dio solo secondariamente (88). Ora il modo contingente di agire non comporta in Dio una imperfezione per cui esso non può coesistere con la necessità che caratterizza il volere divino?

b) *Il volere contingente in Dio non comporta alcuna imperfezione.* Scoto distingue due specie di indeterminazione: l'una passiva, l'altra attiva. La prima è caratteristica della materia che è in potenza a ricevere diverse forme non simultaneamente, ma successivamente (est ad alteram partem contradictionis determinate) (89). La seconda è propria dei principi attivi, i quali operano in modo naturale, necessario o in modo libero. I principi attivi sono indeterminati in quanto possono produrre diversi effetti. L'indeterminatezza nel caso è positiva perché significa che il soggetto è per se stesso determinato a produrre tutto ciò che rientra nell'ambito del suo potere (90).

Ora questa indeterminatezza dei principi attivi è perfezione. Naturalmente c'è diversità tra il principio attivo naturale e il principio attivo libero. Nel primo, posto l'oggetto, l'azione segue necessariamente; in questo modo l'indeterminazione del principio è molto limitata, perché la sua attività è determinata *ad unum*. Nel secondo invece l'indeterminazione è illimitata, poiché la volontà dinanzi ad ogni oggetto del suo possibile agire è in grado di rinunciare a qualsiasi azione, manifestando la sua superiorità rispetto al nesso che unisce i principi attivi naturali con gli oggetti della loro attività (91). Naturalmente è più perfetta l'indeterminazione della

---

(87) « Quando ab eodem unum simpliciter necessario producitur, et aliud contingenter, non potest producere illud, ad quod contingenter se habet, nisi prius producto illo, ad quod necessario se habet » (*Quodl.* q. 8, n. 15).

(88) « Dico quod prius naturaliter voluntas Dei est principium productivum alicuius producti sibi adaequati quam sit productivum non adaequati; adaequatum infinito est infinitum, et ita creatura est secundarium volitivum et productum a voluntate Dei secundario » (*Ord.* I, d. 2, n. 352).

(89) *Rep. Par.*, I, d. 28, q. 3, n. 4.

(90) Cf. *Ord.*, I, d. 7, n. 20; *Rep. Par.*, I, d. 7, q. 1, n. 2; d. 28, q. 3, nn. 3-4.

(91) « Agens ex electione potest diversimode agere non tantum diversitate quadam disparationis, sed contradictionis sicut potest non tantum hoc agere et illud, sed hoc agere et illud non agere » (*Ox.*, IV, d. 12, q. 3, n. 19).

volontà o principio libero rispetto a quella del principio naturale. Ora solo l'indeterminazione del principio libero può convenire alla volontà divina, la quale come può volere o non volere questo universo così al posto di questo può volerne altri (92).

Ma per dimostrare la perfezione del volere divino rispetto al finito Scoto fa delle importanti considerazioni istituendo un confronto sull'indeterminazione della volontà divina e l'indeterminazione della volontà umana.

L'argomento viene ampiamente trattato da Scoto nella d. 39, q. 1-5 dell'*Ordinatio* e nella *Lectura I* d. 39, q. 1-5. L'argomento ha come oggetto: la ricerca della causa o origine della contingenza nelle cose create. Scoto afferma che la causa prima di tale contingenza è da ricercarsi nella sola volontà di Dio, la quale muove le creature non necessariamente ma liberamente. Per risolvere il problema Scoto intende partire da una realtà di esperienza, che è alla portata di tutti, e cioè dalla nostra volontà, la quale è anch'essa causa di alcune realtà contingenti.

Muovendo da un'analisi della nostra volontà Scoto osserva che anzitutto essa è libera rispetto ad atti opposti in quanto può volere e non volere, amare e odiare. In secondo luogo è libera mediante atti opposti rispetto ad oggetti opposti. In terzo luogo è libera rispetto ad effetti opposti che si ricollegano ad oggetti opposti (93).

La prima forma di libertà — quella rispetto ad atti opposti — comporta necessariamente una imperfezione, perché suppone nella volontà una passività e quindi una mutabilità. La seconda forma di libertà — quella che si manifesta rispetto ad oggetti opposti — non contiene alcuna imperfezione, anzi costituisce l'essenza della libertà e pertanto significa soltanto perfezione. Essa esprime la massima perfezione della volontà, perché la volontà perfetta è quella che si porta verso tutto ciò che è *volibile* e quindi anche fra oggetti opposti (94).

Se esaminiamo le suddette forme di libertà ci accorgeremo che la prima — potere di autodeterminazione ad atti opposti — contiene una imperfezione, una mutabilità o divenire che tocca la volontà nell'esercizio

---

(92) « Deus non erat indeterminatus prima indeterminatione ad causandum, sed secunda; et hoc non tantum ad plura disparata ... sed indeterminatus ad contradictoria » (*Ord.*, I, d. 8, n. 298).

(93) « Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut volendum et nolendum, amandum et odiendum), et *secundo* mediantibus actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea, et *tertio* est libera ad effectus quos producit sive immediate sive movendo alias potentias executivas » (*Lectura* I, d. 39, q. 1-5, n. 45).

(94) « Nunc autem in ista totali libertate voluntatis aliquid est imperfectionis, et aliquid est perfectionis: quia quod habeat libertatem ad actus oppositos, hoc est imperfectionis, quia secundum hoc necessario est receptiva, et mutabilis per consequens (cum non simul habeat actus oppositos); libertas autem ad obiecta opposita est perfectionis, quia quod voluntas possit operari circa obiecta opposita non est imperfectionis, sed perfectionis, sicut quod intellectus possit intelligere obiecta opposita est perfectionis; tertia autem non est prima, licet non dicat imperfectionem » (*op. cit.*, n. 46).

della sua attività, in quanto essa per agire liberamente deve passare continuamente dalla potenzialità all'attualità. La nostra volontà non è in grado di volere o non volere con un identico atto, ma è costretta a porre successivamente (con una continua modificazione di se stessa), atti che si escludono a vicenda quali la volizione e la nolizione.

Inoltre il potere di autodeterminarsi della volontà ad atti opposti, è il presupposto indispensabile per essa di autodeterminarsi rispetto ad oggetti opposti (95). Non è possibile alla volontà creata il determinarsi con unico atto rispetto ad oggetti opposti. Di qui l'imperfezione radicale della volontà creata e la sua necessaria soggezione al divenire, alla mutabilità (96).

Se adesso con processo dialettico di affermazione-negazione-perfezione cerchiamo con Scoto di analizzare le caratteristiche della volontà divina per vedere quale è l'elemento essenziale che dice solo perfezione con l' esclusione di ogni imperfezione, ci accorgeremo che alla volontà divina non può competere il potere di autodeterminarsi rispetto ad atti opposti, ma può competere solo il potere di autodeterminarsi ad oggetti opposti. La prima forma di potere autodeterminativo comporta essenzialmente imperfezione, la seconda invece comporta soltanto perfezione. Ora la libertà divina può verificarsi solo sotto la forma di potere autodeterminativo rispetto ad oggetti opposti. Infatti, la volontà divina non può essere indifferente ad atti opposti, quali la volizione e la nolizione, perché questa determinazione nella volontà creata ha origine dalla sua finitezza come presupposto indispensabile per essere libera rispetto ad oggetti opposti. Volere e non volere comportano nella volontà creata un passaggio dal non-agire all'agire, cioè dal non-essere all'essere nell'ordine accidentale e quindi una *novità* che modifica realmente la volontà. Ora questo ripugna alla volontà divina, che identificandosi realmente con l'essenza divina è infinitamente perfetta e quindi incapace nel modo più assoluto di passare dalla potenza all'atto. « L'azione sua [di Dio] è in lui per essenza e non accidentalmente: il suo volere [di Dio] è la sua propria essenza, tuttavia esso [il volere] passa [= vuole] contingentemente da questo a quell'oggetto come si dirà più avanti a proposito dei futuri contingenti » (97).

L'identificazione reale entitativa fatta da Scoto tra la volontà e l'essenza in Dio esclude necessariamente dalla volontà divina l'indeterminazione rispetto agli atti opposti, essendo essa immutabile a motivo dell'infinita perfezione che ne costituisce il modo di essere: « est infinitas pro-

---

(95) « Nostra etiam erat libera ad oppositos actus ad hoc ut esset ad obiecta opposita, propter limitationem utriusque actus respectu sui obiecti » (*Ord.*, I. d. 39, n. 21).

(96) « Voluntas divina non est indifferens ad diversos actus volendi et nolendi, quia hoc in voluntate nostra non erat sine imperfectione voluntatis » (*ivi*).

(97) « Per hoc apparet ad illud quod Avicenna adducit, quod « actio sua est in eo per essentiam », et non est in eo accidentaliter: *verum est quod suum velle est sua essentia*, tamen contingenter transit super hoc obiectum et illud, sicut infra de futuris contingentibus » (*Ord.*, I, d. 8, P. 2, q. unica, n. 300).

prius modus voluntatis divinae» (98). Se tale è la condizione della volontà divina, ne segue che essa nel volere il contingente non può essere attualizzata con nuovi atti cioè con passaggi dalla potenza all'atto, perché in questo caso non sarebbe più infinita, cioè incapace di essere superata nella perfezione (99). « Posta l'illimitazione della volontà divina rispetto a diversi oggetti, non occorre più affermare la libertà rispetto a diversi atti allo scopo di rendere possibile la libertà a diversi oggetti » (100).

La volontà divina non può avere se non una unica volizione, e così con una unica volizione può volere oggetti opposti; infatti l'unica sua volizione è superiore a tutte le volizioni create rispetto ai diversi oggetti, come l'unica sua intellezione è superiore rispetto a tutte le intellezioni create. Di conseguenza l'unica sua volizione trascende tutte le volizioni tendenti verso i diversi oggetti, poiché ogni nostra volizione è limitata al suo oggetto. Se pertanto si ammette una qualche volizione illimitata, come è quella divina, essa potrà essere volizione rispetto ad oggetti opposti. *Pertanto la libertà della volontà divina consiste in questo che con una unica volizione può tendere verso oggetti opposti e all'infinito in modo più libero di quanto noi possiamo con diverse volizioni* » (101).

Pertanto la forma che dice essenzialmente e solo perfezione in noi, come in Dio, è la libertà rispetto ad oggetti opposti; la differenza però tra noi e Dio sta nel fatto che, mentre noi siamo costretti a moltiplicare gli atti di volizione per attingere oggetti opposti, Dio raggiunge lo stesso risultato con l'unico infinito atto della sua volontà, che s'identifica con la sua essenza infinitamente perfetta: « *suum velle est sua essentia* » (102). «Se la divina volontà avesse come suo oggetto una cosa senza poter volere anche il suo opposto, essa sarebbe imperfetta al pari della nostra » (103).

---

(98) *Ord.*, I, d. 10, q. unica, n.30.

(99) « Ens infinitum est ens quod non potest excedi in perfectione » (*Ord.*, I, d. 8, P. I, q. 3, n. 119).

(100) « Posita illimitatione eiusdem voluntatis [divinae] ad diversa obiecta, non oportet propter libertatem ad opposita obiecta ponere libertatem ad oppositos actus » (*Ord.*, I, d. 39, q. unica, n. 21).

(101) « Voluntas autem divina non potest habere nisi unicam volitionem, et ideo unica volitione potest velle opposita obiecta, nam eius unica volitio est praevalens omnibus volitionibus creatis respectu diversorum, sicut eius unica intellectio respectu omnium intellectionum creatarum. Unde eius unica volitio habet praevalentiam respectu omnium volitionum tendentium in diversa obiecta, quia quaelibet nostra volitio limitata est ad suum obiectum. Si igitur ponitur aliqua una illimitata, quae est volitio divina, illa poterit oppositorum obiectorum esse. Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita obiecta, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus » (*Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 53).

(102) *Ord.*, I, d. 8, P. 2, q. unica, n. 300.

(103) « Si voluntas illa [di Dio] vel illa volitio esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate [divina], sicut deductum est prius de voluntate nostra » (*Ord.*, I, d. 39, q. unica, n. 21).

c) *Soluzione del problema: rapporto tra immutabilità e libertà in Dio.* Dai principi esposti è lecito, secondo Duns Scoto, attribuire una *certa contingenza* alla volizione divina? La contingenza non può riferirsi alla volizione dell'essenza divina da parte della volontà divina, perché questa solo in quella può trovare il suo oggetto adeguato che la soddisfa infinitamente. Data l'identità reale tra volontà e essenza in Dio, la volontà non può non volere l'essenza che è infinitamente retta e amabile (104). Rispetto a tutto il resto, la volontà divina, non è necessitata a volerlo; essa conserva la più perfetta trascendenza e indipendenza per cui come può volere il finito così nel momento stesso in cui lo vuole può anche non volerlo, oppure come può volere questo universo, può volerne altri a suo posto. E' a questo livello che la volontà divina si dice contingente. Ora contingenza sembra dire potenzialità e quindi la volontà divina sarebbe soggetta alla potenzialità e alla mutabilità. Scoto però osserva che la contingenza non tocca la volontà divina nell'atto con cui essa si porta verso il finito, poiché se tale fosse veramente la situazione della volontà divina, ne seguirebbe che ciò che è in Dio formalmente — l'atto della volontà divina che s'identifica con la stessa essenza: « velle suum [di Dio] est sua essentia » (105) è formalmente in Dio essendo la sua attività immanente — non sarebbe Dio, il che è contraddittorio (106). Il *velle* divino che s'identifica con la essenza divina non può essere una modificazione accidentale della volontà e quindi dell'essenza divina, altrimenti questa non sarebbe più infinita nell'ordine dell'essere. Il *velle* divino, a motivo della sua infinità, è simultaneamente tenuto a volere necessariamente la divina essenza come bene infinito e sussistente e a volere liberamente, contingentemente il finito. Con uno stesso atto Dio, mentre conosce se stesso come l'Essere infinito necessariamente amabile, conosce pure la totalità del finito, essenzialmente contingente e liberamente amabile. Pertanto con la forza infinita in un unico atto Dio si porta necessariamente verso se stesso e liberamente verso le creature. L'atto volitivo divino è bipolare: necessità, da una parte, libertà dall'altra. E' questa la sua struttura metafisica: « *Actio sua est in eo per essentiam et non accidentaliter: verum est quod suum vell eest sua essentia, tamen contingenter transit super hoc obiectum et illud* » (107).

Il *contingenter* pertanto non riguarda l'atto volitivo divino essenzialmente identico all'essenza, ma la *posizione del finito in essere.* Per questo motivo la libertà in Dio non si oppone alla immutabilità. La libertà infatti

---

(104) Cf. *Ord.*, I, d. 10, q. unica, n. 48.

(105) *Ord.*, I, d. 8, P. 2, q. unica, n. 300.

(106) « Nihil potest esse in Deo nisi quod est idem Deo; sed nihil potest esse idem Deo nisi quod necessario est idem Deo; igitur — a primo — nihil potest inesse Deo nisi quod est necessario idem Deo » (*Lectura*, I, d. 39, n. 13).

(107) *Ord.*, I, d. 8, P. 2, q. unica, n. 300.

è « potentia ad opposita » e pertanto essa è conservata essenzialmente in Dio. Ma questa « potentia ad opposita » esclude nello stesso tempo ogni successione, che sarebbe incompatibile con la perfezione immutabile dell'Essere infinito. « L'immutabilità non è causa della necessità, ma esclude soltanto la successione » (108).

La considerazione della fenomenologia dell'attività libera della nostra volontà, a giudizio di Scoto, contribuisce a farci comprendere in che modo sia possibile la libertà in Dio rispetto al contingente. Se consideriamo la nostra volontà come naturalmente anteriore alla sua stessa tendenza verso l'oggetto contingente non solo in quanto la volontà è anteriore al proprio atto, ma anche in quanto è in atto di volere effettivamente (109), abbiamo questa situazione: « come la nostra volontà considerata anteriormente al proprio atto, produce questo in modo da poter nello stesso tempo produrre il suo opposto, così la volontà divina in virtù dell'unica volizione eterna, tende verso l'oggetto non necessario in modo tale da poter tendere nello stesso tempo anche verso il suo opposto sia di potenza logica che di potenza reale » (110).

Da tali principi metafisici risulta che la tesi secondo cui Dio è la Prima Causa contingente « non equivale né ad affermare la sua mutevolezza né a compromettere la sua perfetta immutabilità ». Attribuire a Dio immutabilità e libertà insieme non implica alcuna assurdità: l'atto libero divino per Scoto è lo stesso atto entitativo (l'essere stesso di Dio) necessario e immutabile, il quale è così perfetto (infinito) da poter di per se stesso produrre o non produrre il contingente senza subire alcuna mutazione in se stesso: « Velle divinum respectu cuiuscumque volibilis manet *semper idem* » (111).

Concludendo possiamo sintetizzare così il pensiero di Scoto: l'atto volitivo divino, realmente identico all'essenza divina, è infinitamente perfetto sia nella ragione di essere che nella ragione di volizione, e per di più non a modo di potenza infinita né a modo di atto primo, ma a modo di atto ultimo e purissimo. Di conseguenza l'atto divino contiene dall'eternità tutta la perfezione e tutta l'attualità di tutti gli atti con i quali le creature sono in grado di desiderare gli oggetti nel tempo e in modo successivo. La volontà divina in forza della sua infinita perfezione e attualità,

---

(108) « Immutabilitas non est causa necessitatis, quia immutabilitas non privat nisi successionem » (*Lectura*, I, d. 39, n. 77).

(109) Cf. *Ord.*, I, d. 39, q. unica. n. 22.

(110) « Sicut voluntas nostra, ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum suum, quod possit in eodem instanti elicere oppositum, ita voluntas divina in quantum ipsa unica volitione est prior naturaliter tendentia tali, ita tendit in illud obiectum contingenter, quod in eodem instanti possit tendere in oppositum obiectum, et hoc tam de potentia logica, quae est non repugnantia terminorum, quam de potentia reali, quae prior est naturaliter actu suo » (*ivi*).

(111) P. Scapin, *Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto*, Roma 1964, p. 78.

è perfettamente capace di attingere tutto ciò che è volibile secondo la propria ragion d'essere e di appetibilità. Nell'atto volitivo divino c'è tutta la ragione per cui Dio ami se stesso necessariamente e come fine ultimo di tutto e le creature liberamente e come ragione di mezzo in ordine al fine. L'atto volitivo divino, essendo infinito, senza alcun aumento, è assolutamente in grado di attingere la totalità del reale: l'Infinito e il finito. In Dio non c'è la libertà in quanto è principio dell'*atto* libero, ma c'è la libertà in quanto è principio dell'*oggetto* o *effetto* prodotto (il finito in quanto è creato dal nulla).

Ripugnanza di qualsiasi relazione « reale » di Dio rispetto al finito

Questa tesi si riallaccia strettamente alla tesi precedente che esclude qualsiasi «divenire» di Dio. Coloro che ammettono il «divenire» di Dio, ammettono pure e logicamente delle relazioni reali da parte di Dio verso le creature. Questo, secondo i sostenitori della tesi che impugniamo, si verificherebbe in modo particolare nella creazione e nell'Incarnazione. La dottrina della relazione « mista », a loro giudizio, sarebbe del tutto insufficiente a spiegare queste due realtà.

Scoto rifiuta questa tesi già nella questione dell'immutabilità di Dio, allorché confuta il principio aristotelico secondo cui il rapporto di Dio col mondo non è contingente ma necessario. «Dio, afferma Scoto, essendo l'essere assoluto sommamente necessario, non può non esistere, pure ammettendo che non esista alcuno fuori di lui. Ma se avesse una relazione necessaria con una realtà creata, ne conseguirebbe che, se tale effetto non esistesse, neppure lui esisterebbe. Perciò non ha una relazione necessaria con una realtà creata » (112).

L'esistenza della realtà creata comporta una relazione di dipendenza ontologica necessaria rispetto all'Essere Primo e Necessario. Questa relazione al contrario non può esistere affatto nell'Essere Primo rispetto al finito. Infatti se esistesse una relazione necessaria tra Dio e la realtà creata, la esistenza di lui sarebbe condizionata da tale relazione, di modo che non esistendo la suddetta relazione, non esisterebbe neppure lui. Infatti, nell' ipotesi della non-esistenza dell'altro estremo della relazione, cioè della realtà creata, fondamento della relazione stessa, non potrebbero esistere né la relazione né conseguentemente Dio stesso, dalla medesima relazione condizionato in maniera necessaria (113). E' pertanto contraddittorio soste-

(112) *Ord.*. d. 8, p. 2, q. unica, n. 275.

(113) « Probo aliud assumptum, scilicet quod "si necessariam [Dio] haberet habitudinem ad" etc., quia habens necessariam habitudinem ad aliquid non est, illa habitudine non existente — non existente autem alio extremo, non exsistit illa habitudo; non exsistente ergo extremo habitudinis non exsistit fundamentum » (*Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. unica, n. 277).

nere che Dio è indipendente in modo assoluto nella sua esistenza e affermare che la sua esistenza è radicalmente condizionata dalla realtà creata in virtù di una relazione necessaria che la unisce ad esso.

I sostenitori della tesi del « divenire » di Dio possono far rilevare la diversità tra la loro tesi e quella aristotelica impugnata da Scoto in quanto essi sostengono che Dio non è tenuto né a creare né ad incarnarsi e che pertanto la relazione reale da Dio alla creatura non è necessaria, ma libera, contingente, realizzata da Dio stesso mediante il decreto libero di creazione e d'Incarnazione. Per Scoto non esiste affatto tale diversità.

Egli tratta direttamente di codesta questione in tutta la distinzione 30 dell'*Ordinatio,* dimostrando con argomenti di natura strettamente metafisica l'impossibilità di una qualsiasi relazione reale da parte di Dio rispetto al finito.

L'argomento base è il seguente: « la relazione reale dice rapporto al suo termine secondo l'essere reale del medesimo. Se pertanto si afferma che Dio si riferisce *realmente* alla creatura, la creatura dovette essere eterna secondo il suo essere reale (114). In altri termini, la relazione reale reciproca implica l'esistenza reale e simultanea dei due termini della relazione, poiché « relativa sunt simul natura ». Ma non v'è nulla di reale in Dio che per natura sia simultaneo con la creatura. Di conseguenza non v'è alcuna relazione reale in Dio rispetto alla creatura» (115). Difatti la creatura non è coeterna a Dio, essendo stata liberamente e col tempo posta in essere.

La ripugnanza di relazioni reali di Dio rispetto alle creature, continua Duns Scoto, risulta anche dalla assoluta semplicità divina e dalla perfetta necessità dell'essere divino.

a) *Dalla semplicità divina.* «A motivo della semplicità divina tutto ciò che è in Dio si identifica con Dio stesso, da cui pertanto è inseparabile; se si ammettesse pertanto in Dio una relazione reale al finito, tale relazione sarebbe inseparabile da Dio. Ora la relazione, oltreché dal fondamento dipende anche dal termine senza del quale non può verificarsi. Di conseguenza una relazione reale di Dio al finito non potrebbe verificarsi senza l'esistenza del finito e quindi Dio che non potrebbe essere senza tale

(114) « Relatio realis est ad terminum secundum esse eius reale; sed terminus necessario exigitur ad relationem realem; ergo si Deus refertur realiter ad creaturam, creatura secundum esse reale fuit aeterna » (*Ord.,* I, d. 30, q. 2, n. 10). L'argomento era stato già intravvisto da S. Agostino: « Nam si et dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo; non enim sempiterna creatura est cuius est ille Dominus » (*De Trin.,* l. V, c. 16, n. 17; PL 42, 922).

(115) « Relativa sunt simul natura; sed nihil reale in Deo est simul natura cum creatura; igitur nulla relatio realis est in Deo in comparatione ad creaturam » (*Lectura,* d. 30, q. 2, n. 13).

relazione, sarebbe dipendente dal finito » (116). Ora ammettere la dipendenza di Dio dal finito è negare la sua trascendenza perfetta, la sua indipendenza e autosufficienza assoluta rispetto al finito; è negare, in altre parole, l'esistenza stessa dell'Infinito. Si noti la profondità di queste parole del Sottile: « Deus autem, sicut non potest esse illud quod est in ordine ad aliquid non ex se necessarium, ita non potest habere aliquam realitatem in ordine ad aliquid tale, *quia illa realitas esset* ipsum » (117). La relazione reale di Dio al finito s'identificherebbe col suo stesso essere e in tal modo l'essere divino sarebbe negato in se stesso a motivo della sua totale dipendenza dal finito.

b) *Dalla perfetta necessità dell'essere divino.* Questa infatti è tale di per se stessa che l'essere di Dio non può mutare qualunque sia la condizione possibile o impossibile che possa riguardare un'altra realtà diversa da lui, perché le altre realtà non sono necessarie se non secondariamente (118). Sintetizzando il suo pensiero sull'argomento Scoto così si esprime: « In Dio c'è perfetta semplicità e perfetta necessità. Dalla sua perfetta semplicità consegue che in lui, non può esservi qualche cosa che non si identifichi con lui stesso. Dalla sua perfetta necessità consegue che egli non coesige un'altra realtà che esista necessariamente con lui, come se non esistendo qualunque altra realtà, egli non sarebbe. Nell'ipotesi di una relazione reale di Dio alla creatura, due sarebbero i casi: o Dio non sarebbe perfettamente semplice, oppure non sarebbe l'essere di per sé necessario ma esigerebbe un'altra realtà necessariamente esistente con lui, poiché la relazione reale coesige necessariamente il suo termine (anch' esso reale). Se dunque si ammette in Dio una relazione reale alla creatura, tale relazione — mentre esisterebbe — coesigerebbe necessariamente l'esistenza della creatura. Ma la creatura può non esistere; allora due sarebbero i casi o ipotesi: o Dio coesigerebbe necessariamente un'altra realtà, e poiché quella relazione sarebbe reale, egli non sarebbe pertanto l'essere di per sé necessario —, oppure quella relazione che si ammette in Dio, non sarebbe Dio. Dunque dalla perfetta semplicità e necessità con-

---

(116) P. Migliore, *La teoria scotistica della dipendenza ipostatica in Cristo,* Roma 1950, p. 13, nt. 28. E' questo il miglior commento al seguente testo di Scoto: « ... ex perfecta simplicitate ..., quia enim Deus perfecte simplex est, nihil est in eo quod non est ipsum (secundum Agustinum XI *De civitate Dei* cap. 10: « Deus simplex est, quia hoc est quod habet »); ... Ex his sequitur quod nulla est in eo realitas quae necessario coexigat aliud a se: tale enim, necessario coexigens aliud a Deo, non esset illo coexacto non exsistente, et per consequens aliquid quod perfecte esset idem Deo, non esset aliquo alio — quod non est necessarium ex se — non exsistente; relatio autem realis de necessitate coexigit ad suum "esse" terminum illius relationis; ergo in Deo non est relatio realis ad aliud a se » (*Ord.,* I, d. 30, q. 2, n. 50).

(117) *Ord.,* I, d. 30, q. 2, n. 58.

(118) « Perfecta etiam necessitas eius est ex se talis, quod non variabitur eius esse, quacumque hypothesi posita — sive possibili sive impossibili — circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria nisi secundario » (*ivi*).

segue che in Dio non c'è una relazione reale alla creatura » (119). Una relazione reale di Dio alla creatura comporta necessariamente la riduzione del medesimo all'ordine della creatura e quindi la negazione della sua stessa esistenza. Non ci troviamo per Scoto davanti ad un rinnovamento della teologia ma davanti alla sua distruzione non essendo in questo caso possibile l'esistenza del suo oggetto principale: Dio.

Risposta alla tesi di Schoonenberg

Da quanto si è detto risulta inaccettabile la tesi dello Schoonenberg secondo cui la Scolastica e quindi anche Duns Scoto sosterrebbero un nesso necessario tra relazione e dipendenza. Limitandoci all'esposizione del pensiero di Scoto, dobbiamo rilevare che egli insegna esplicitamente il contrario di quanto gli attribuisce lo Schoonenberg.

Criticando la tesi di Enrico di Gand, secondo cui ogni ente che si riferisce realmente ad un altro è realmente ordinato e dipendente rispetto ad esso (120), Scoto nega chiaramente la verità universale di tale asserto. Se ci troviamo davanti a due oggetti bianchissimi, rileva Scoto, essi saranno perfettamente simili e tuttavia nessuno dei due è ordinato all'altro dal quale possa ricevere la perfezione della bianchezza (121). Riguardo poi all'agente creato operante per necessità di natura, continua Scoto, si deve rilevare che esso non agisce in quanto è imperfetto, perché l'agire gli compete in quanto è in atto (l'agire compete sommamente a Dio): tuttavia tale agente — in quanto è in atto cioè agente — ha una relazione reale verso il suo effetto. Non è necessario pertanto che ogni relativo, in quanto tale, dipenda realmente da quello verso il quale si riferisce; *sebbene l'agente creato sia dipendente sotto un aspetto, tuttavia non dipende da quello che da lui viene causato* non in quanto lo causa come

(119) « In Deo est perfecta simplicitas et perfecta necessitas. Ex eius autem perfecta simplicitate non potest esse aliquid in eo quod non sit ipsum ...; ex perfecta autem eius necessitate non coexigit aliud secum necessario, quasi si quodcumque aliud non esset, ipsum non esset. Sed si esset relatio realis Dei ad creaturam, — vel Deus non esset perfecte simplex, vel non "ex se necessarium", sed aliud secum necessario exigeret, quia relatio realis necessario coexigit suum terminum. Si ergo in Deo sit relatio realis ad creaturam, igitur illa relatio — dum esset — necessario coexigeret creaturam. Sed creatura potest non esse; vel ergo Deus necessario coexigeret aliud, et si sit illa relatio realis, sic non esset "ex se necessarium" — vel illa relatio realis non esset Deus, quae ponitur in Deo. Igitur ex perfecta Dei simplicitate et necessitate sequitur quod in Deo non sit relatio realis ad creaturam » (*Lectura*, I, d. 30, q. 2, n. 56).

(120) Cf. Enrico Di Gand, *Quodl.* IX, q. 1 ad 1 (Cf. 342P-343R).

(121) Cf. *Ord.*, I, d. 30, q. 2, n. 20.

ente potenziale, imperfetto e mutevole, ma in quanto è in atto (122). Del resto quanto sia assurda questa tesi appare dal fatto che se fosse vera, si verificherebbe (ammesso il caso delle relazioni mutue) una dipendenza circolare di *a* rispetto a *b* e di *b* rispetto ad *a*, cosa impossibile nell'ordine essenziale (123).

Conclusione: « Quando dicunt quod omne realiter ad aliud relatum, est realiter ordinatum et dependens ad aliud, — *hoc non est verum, etiam in creaturis: non enim relatio realis requirit dependentiam realem* » (124). Il generante dice relazione reale al generato, ma non dipende realmente da esso. Per lo Schoonenberg gli Scolastici direbbero tutto il contrario!

A maggior ragione gli Scolastici escludono tale affermazione nella loro dottrina trinitaria. Scoto insegna che le relazioni divine — costitutive delle Persone divine — sono reali, bilaterali cioè reciproche, ma senza implicare una dipendenza se non quella di *origine* delle Persone procedenti rispetto alle Persone originanti. Ciò dipende dal fatto che le Persone divine sono consostanziali tra loro e perciò le relazioni si effettuano nel medesimo ordine in base alla identità di natura esistente fra di loro. Il Padre è essenzialmente relativo al Figlio perché lo genera realmente nell'identità della propria sostanza; il Figlio è essenzialmente relativo al Padre perché è dal medesimo realmente generato nell'identità della propria sostanza. La relazione è reale da ambo le parti, perché i due si trovano nel medesimo ordine di essere, essendo identici nella natura che possiedono: l'uno in quanto la comunica realmente e l'altro in quanto realmente la riceve. « In divinis est relatio quia est habitudo ex natura rei; et [ipse relatio] stat cum simplicitate et necessitate relati in se quia non refertur ad aliud quod est minus necessarium formaliter quam ipsum relatum » (125).

Dunque l'impossibilità di relazioni reali di Dio alla creatura non deriva dalla tesi falsamente attribuita agli Scolastici circa l'esistenza del nesso necessario tra relazione e dipendenza, ma deriva dal fatto che Dio non dice ordine alla creatura. Scoto afferma che « nessuna relazione di Dio alla creatura può essere reale, perché la relazione reale non si verifica senza ordine; ma Dio non dice ordine reale alla creatura, perché è al di sopra dell'ordine » (126). Infatti, tra i due non esiste un rapporto mutuo

---

(122) « Agens tale (naturale) — in quantum sic agens — ponitus habere relationem realem ad effectum suum; *ergo non est necesse* omne relatum, *in quantum tale, dependere realiter ad illud ad quod refertur: licet enim agens creatum ad aliquid dependeat, non tamen videtur dependere ad aliquid quod ab eo causatur* » (*Ord.*, I, d. 30, q. 2, n. 22; cf. *Lectura*, I, d. 30, q. 2, nn. 22-26).

(123) Cf. *Ord.*, I, d. 30, q. 2, n. 20.

(124) *Lectura*, I, d. 30, q. 2, n. 22.

(125) *Ord.*, I, d. 30, q. 2, n. 72.

(126) « Nulla relatio talis potest esse realis, quia relatio realis non est sine ordine; Deus non habet ordinem realem ad creaturam, *quia est supra ordinem* casis nostro » (*Ord.*, I, d. 30, q. 2, n. 24).

fondato sull'identità di natura, ma esiste una trascendenza perfetta di Dio rispetto alla creatura per cui egli si trova in un ordine del tutto diverso dalla creatura. E' chiaro che in questo caso non può verificarsi una relazione reale di Dio verso la creatura, altrimenti egli s'identificherebbe con tale relazione, e poiché egli non potrebbe esistere senza codesta relazione alla creatura, la creatura a sua volta sarebbe coinvolta nella necessità di esistere con Dio, il che ci porterebbe direttamente al panteismo e quindi all'ateismo.

La relazione « mista » cioè non mutua tra Dio e la creatura è stata escogitata dagli Scolastici (127) e quindi anche da Scoto precisamente per evitare l'*aut-aut* fra Dio e il mondo, che è stato l'incentivo dell'ateismo moderno, e per spiegare *l'et-l'et* di Dio e del mondo in un vincolo dialettico dove l'infinito e il finito si richiamano a vicenda, ma nel reciproco rispetto della propria *auto-identità* e quindi nella loro non-equiparabilità (128).

La relazione « mista » per Scoto si fonda sulla metafisica della creazione, la quale rettamente intesa è l'origine di ogni retto discorso su Dio in se stesso e nei suoi rapporti con l'uomo. La dottrina scotista sulla relazione mista mette in luce la diversità essenziale delle relazioni immanenti divine costitutive delle Persone divine rispetto a quelle esistenti tra Creatore e creatura. Le prime sono *reali* e le altre *logiche*. Tuttavia le relazioni logiche sono *vere*, pur non essendo delle *entità reali* che si aggiungono all'Essere divino costituendolo dipendente dalle creature. Per Scoto Dio veramente crea, il Verbo veramente si fa uomo ma senza mutazione alcuna (129), poiché rimane sempre tale in forza dell'infinità del suo essere divino che con un atto identico alla sua essenza realizza tutto fuori di sé. Dio non ci ama con una *relatio rationis*, come sostiene lo Schoonenberg, ma ci ama con quell'atto infinito che è la sua stessa essenza senza subire alcuna mutazione!

La dottrina scotista sulla relazione mista rispetta la trascendenza di Dio, il quale, creando ed entrando nella storia umana, non si lascia travolgere dal vortice del divenire, ma vi entra per realizzarla insieme all' uomo. La creazione non ha lo scopo di arricchire Dio, ma solo l'uomo cui egli si degna di comunicare la sua stessa vita.

---

(127) L'esistenza di questo genere di relazione era stata già messa in rilievo da S. Agostino, *De Trin.*, l. V, c. 16, n. 17; PL 42, 922-923.

(128) Cf. A. Milano, *Il « divenire di Dio » in Hegel, Kierkegaard e San Tommaso d'Aquino* in *Studi tomistici*, vol. III *S. Tommaso e il pensiero moderno*, pp. 291-292.

(129) « Persona autem assumens *nullam habet relationem realem ad naturam creatam* », (*Ord.*, III, d. 1, q. 1, n. 3).

Risposta alle difficoltà di Rahner, Küng, Galot, ecc.

Questi autori attribuendo il « divenire » a Dio Trino nella creazione e al Verbo nell'Incarnazione sostengono che esso non comporta alcuna imperfezione, perché sarebbe solo una prova della infinita sovrabbondanza dell'Essere divino, capace di comunicarsi in modi del tutto imprevedibili alle creature. Si tratta non di un divenire inteso quale passaggio dalla potenza all'atto, ma del divenire dell'Atto puro « in cui essere se stesso e divenire se stesso, restare in sé ed uscire da sé, trascendenza e immanenza, non si escludono a vicenda » (130).

A. *Critica del pensiero del Küng.*

Se analizziamo il significato di queste affermazioni, ci accorgiamo che la prima « essere se stesso e divenire se stesso » comportano una contraddizione evidente, poiché non si può essere simultaneamente se stesso e divenire se stesso. L'essere se stesso significa che *attualmente* si è se stesso, mentre divenire se stesso significa che si sta divenendo se stesso. Ora se il discorso riguarda il divenire o il venire all'essere di un ente nella sua costituzione essenziale e personale (ad es. la generazione di un individuo umano), è chiaro che non ha senso alcuno affermare che detto ente viene facendosi progressivamente, perché fino a quando questo ente non è tale, non è ancora affatto se stesso. Il farsi o divenire sostanziale di un ente o avviene *in istanti e immediatamente* oppure non ha senso alcuno. O si è individuo, esistente in se stesso nel possesso della propria natura o non si è ancora affatto tale. Un individuo che viene facendosi comporta una contraddizione: sarebbe e non sarebbe se stesso nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto.

Altro è il discorso se si vuole dire che un individuo diventa se stesso, nel senso che tende al suo perfezionamento nell'ordine non della persona o sussistenza ontologica, ma nell'ordine della personalità psichica, morale, spirituale, religiosa, civile, artistica, economica, politica e militare. In questo caso è già sostanzialmente se stesso (e quindi non soggetto al divenire di sé), ma nello stesso tempo è in potenza a sviluppare le tendenze insite nel suo essere di fondo o sostanziale. Siamo davanti al divenire accidentale nell'ordine dell'operazione: «omne ens est propter suam operationem» (131).

Ora questo discorso non può avere alcun senso allorché lo si estende a Dio, poiché Dio è infinitamente perfetto e quindi Realtà che esiste *tota simul* con l'esclusione di qualsiasi divenire. Dio è solo se stesso senza alcuna possibilità di divenire se stesso.

Infine l'espressione « divenire se stesso » è inintelligibile, perché com-

(130) H. Küng, *Incarnazione di Dio*, pp. 635-636.
(131) S. Tommaso, I, q. 105, d. 5.

porta un'altra contraddizione e cioè che l'ente che diviene, diviene ciò che tende ad essere mediante la sola sua attività. Il divenire non è affatto la realtà originaria che si giustifichi da sé nell'essere, perché comporta del non-essere e il non-essere non può essere causa dell'essere e di ciò che sta per essere.

La seconda e la terza affermazione non comportano in Dio il divenire, perché restare in sé ed uscire da sé non si escludono a vicenda e possono verificarsi senza alcun divenire da parte di Dio. Nella creazione Dio esce da sé non nel senso che acquista qualche cosa, ma nel senso che comunica una partecipazione del proprio essere alle realtà finite. Tale comunicazione non comporta in lui alcun arricchimento o impoverimento, ma semplicemente la posizione in essere di realtà che nulla di *nuovo* possono aggiungere alla sua infinita ricchezza. L'uscita di Dio da se stesso, va intesa in senso improprio, poiché con la creazione « in lui viviamo, ci muoviamo e siamo» (*At.* 17, 28). Incarnandosi il Verbo comunica se stesso alla natura assunta facendola esistere in forza del proprio essere personale. Creando Dio chiama gli enti finiti a partecipare di lui. Sia la creazione che l'Incarnazione sono rispettivamente ciascuna nel proprio ordine una chiamata della creatura a partecipare di Dio. Quindi Dio Trino nella creazione e rispettivamente Dio Verbo nell'Incarnazione rimangono perfettamente in se stessi senza uscire da sé in senso proprio. Questa permanenza e questa uscita, a motivo dell'infinità dell'essere divino, avvengono mediante l'unico atto entitativo in forza del quale *Dio è e opera ad intra* e *ad extra.*

Infine cosa può significare che Dio, pur non passando dalla potenza all'atto, diviene in senso analogico? Il divenire, se ha un significato intelligibile, comporta sempre del non-essere, «una limitazione dell'essere» (132). Ora in che senso si può dire che Dio « diviene » pur non acquistando o non perdendo nulla? Una comunicazione sempre più intima che Dio può fare di se stesso, non può assolutamente comportare un divenire in lui, perché il soggetto che riceve la comunicazione di Dio non è Dio stesso ma è unicamente la creatura. Dio non si fa più Dio comunicandosi agli altri, ma rimane tale nel possesso della sua infinita perfezione alla cui partecipazione chiama gli enti finiti. D'altra parte, la comunicazione di sé Dio la fa non mediante *nuovi atti* distinti della sua essenza, ma mediante l'unico atto con cui egli esiste in se stesso, il quale, a motivo della sua infinita perfezione, è tale per cui Dio simultaneamente *è, conosce e ama se stesso e conosce e ama pure le creature che chiama alla esistenza.*

Questa precisazione fondamentale ci porta a sottoporre a un giudizio critico la tesi del Rahner secondo cui «Dio immutabile in sé può divenire egli stesso mutevole nell'altro».

---

(132) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik.* Tübingen 1953. (trad. it). *Introduzione alla metafisica,* Milano 1968, pp. 103 ss.

B. *Giudizio sulla tesi di Rahner.*

Il Rahner sostiene che il problema della mutabilità di Dio scaturisce dal dogma stesso dell'Incarnazione secondo il quale « il Logos stesso è divenuto uomo e pertanto qualche cosa che non era da sempre » (133). Ora le difficoltà accumulate dal Rahner sono le più antiche che siano state fatte contro il mistero dell'Incarnazione. L'apollinarismo, l'arianesimo, il monofisismo ecc. ne sono un esempio eloquente. Il Magistero della Chiesa nel condannare questi errori ha sempre difeso la perfetta immutabilità del Verbo sottraendolo ad ogni forma di divenire e ha insegnato che in Cristo, a motivo della distinzione delle nature, il divenire è *solo* da parte della natura umana che il Verbo ha fatto propria nell'unità della sua persona e non già nella natura e persona divina del Verbo (134).

Il Rahner accumula parole su parole ma non riesce mai a spiegare che cosa si debba intendere per mutabilità in Dio-Verbo. Non dice se il Verbo abbia subito un mutamento nella sua natura divina o nella sua persona divina. Non spiega in che modo il Verbo, rimanendo immutabile in se stesso, sia potuto mutare nell'altro e che cosa abbia apportato di nuovo al Verbo l'assunzione della natura umana.

Le affermazioni del Rahner si limitano ad enunziare la mutabilità del Verbo restando generiche. Si direbbe che egli si è limitato ad aprire la strada lasciando ad altri di percorrerla fino in fondo come è purtroppo accaduto.

Prima di sottoporre ad una critica oggettiva il pensiero del Rahner, ci permettiamo di fare una ultima osservazione. Il Rahner, a nostro giudizio, ha mosso difficoltà contro la dottrina tradizionale della immutabilità del Verbo (che è una verità di fede), in seguito ad un influsso subito

---

(133) K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, I, 202.

(134) Il Concilio di Nicea esclude ogni mutabilità dal Verbo, il quale è Dio perfetto (DS. 126). S. Damaso condanna l'apollinarismo secondo cui chi sperimentava il dolore in Cristo era Dio e non già la natura umana cioè la forma servi assunta dal Figlio di Dio (DS. 166). Il Concilio di Calcedonia condanna come eresia il monofisismo secondo cui — come è detto nell'Introduzione alla definizione conciliare — « la divinità (deità) dell'Unigenito era passibile » (DS. 300). Il teopaschismo fu condannato da Felice III. Il Concilio Lateranense IV afferma di Cristo « qui cum secundum divinitatem sit impassibilis et immortalis. idem ipse secundum humanitatem factus est possibilis et mortalis » (DS. 801). Benedetto XIV nella Professione di Fede prescritta agli Orientali afferma che nel Concilio Calcedonese fu definito che la divinità di nostro Signore è impossibile e immortale e che il medesimo è stato crocifisso ed è morto *solo* secondo la carne e conseguentemente fu condannata l'empia eresia di coloro che asserivano « la divina natura delle tre Persone essere passibile e mortale » (DS. 252 9). Pio XII nella enciclica « Sempiternus Rex » (1951) ha ribadito la condanna dell'errore della *teoria chenotica*. Non ha alcun valore distinguere tra « natura divina » e « persona divina » nel Verbo, perché è dogma di fede che natura e persona in Dio sono la stessa realtà (DS. 804). Se la persona del Verbo soffre secondo la natura umana, la sofferenza tocca necessariamente anche la natura divina del Verbo: la realtà della persona è essenzialmente identica alla divinità.

dalla lettura di Hegel secondo il quale il divenire fa parte dell'essenza stessa di Dio. La dottrina hegeliana su Dio non solo è filosoficamente contraddittoria, ma è stata anche oggetto di esplicita condanna da parte del Vaticano I (DS 3024), il quale ha definito Dio come sostanza unica singolare del tutto semplice e immutabile (DS 3001). Se Dio è sostanza del tutto semplice in che modo può verificarsi il divenire e la mutabilità? Non senza motivo il Vaticano I dice prima che Dio è sostanza spirituale del tutto semplice e poi che è immutabile. La stessa cosa, come abbiamo visto, dice anche Scoto. Passiamo alla critica del pensiero del Rahner.

Il Rahner afferma esplicitamente: « Dio può divenire qualche cosa, colui che è in sé l'immutabile può divenire *egli stesso mutevole nell'altro* » (135). Questa affermazione, se viene presa nel suo tenore letterale e in senso ovvio implica una evidente contraddizione. Infatti, se, come afferma il Rahner, Dio è immutabile in se stesso per il fatto che è la stessa pienezza di essere priva di ogni limite, ne segue che è immutabile assolutamente e in qualsiasi ordine. All'infinitamente perfetto niente può essere aggiunto o detratto senza che cessi di essere quello che egli è. Dunque, Dio anche nell'unione più intima col finito — e tale è il caso dell'incarnazione — rimane sempre immutabile.

Dio non può mutare nell'altro senza mutare in se stesso. Se la mutazione è reale, essa deve attingere il soggetto che muta, il quale pertanto non può non subire la mutazione che produce in lui un nuovo modo di essere. Questa legge — se un ente muta in un altro muta pure in se stesso — è di ordine metafisico e quindi non può comportare alcuna eccezione in nessun ordine o settore dell'essere. Un soggetto che mutando in un altro non fosse toccato da una mutazione reale, realizzerebbe in se stesso una contraddizione, poiché sarebbe nello stesso tempo soggetto e non soggetto alla mutazione. Ora questa situazione si verificherebbe necessariamente anche in Dio-Verbo nella sua Incarnazione per cui egli sarebbe simultaneamente soggetto e non soggetto alla mutazione. Se si sostiene che il Verbo nell'Incarnazione muta nell'altro, la mutazione, se è vera mutazione, deve attingere lui in persona, perché è lui che diventa qualche cosa che prima non era. Quindi, in base alle premesse del Rahner, il Verbo non può rimanere immutabile in se stesso, altrimenti la mutazione gli diventa del tutto estrinseca e si ritorna così alla dottrina tradizionale. Questo rilievo critico al Rahner è stato fatto anche da W. Pannenberg, il quale accettando fino in fondo la tesi rahneriana, richiama il suo autore alla coerenza logica esigita dalla premessa. Il Pannenberg afferma che «il divenire e l'identità di Dio devono essere considerati con precisione ancora maggiore nel loro rapporto. Non sembra sufficiente parlare semplicemente di un divenire « nell'altro » (*am Andern*), come se fosse necessario distinguere un essere intimo di Dio, che non venisse affatto

(135) *La teologia dell'Incarnazione* in *Saggi di Cristologia e Mariologia*, p. 108.

toccato da un simile divenire. *Il cambiamento non può essere tenuto lontano dall'intimo essere di Dio* » (136).

Interrogato da alcuni teologi circa il modo secondo cui intendeva la mutabilità di Dio, il Rahner fece degli esempi: « Gesù Cristo, quando viveva in Palestina, sedeva prima qui, dopo sedeva lì; questo, diceva Rahner, posso affermarlo di Dio stesso: Dio (il Verbo) prima era qui, ora egli è lì. Dunque Dio stesso prima aveva una situazione o posizione reale, che ora egli non ha più. Questo io chiamo mutabilità » (137). La Chiesa aveva già da tempo aperta la strada per rispondere a questa difficoltà definendo a Calcedonia il mistero dell'unità di persona in Cristo nella dualità di natura. Cristo è una sola persona, un solo ente o soggetto che possiede due nature, la divina e l'umana integre e perfette entrambe. A motivo della divina natura egli è generato da tutta l'eternità dal Padre nella identità numerica della propria sostanza per cui è al medesimo consostanziale; a motivo della natura umana è generato nella pienezza dei tempi dalla sempre Vergine Maria nella identità specifica della sostanza umana. Al medesimo soggetto vengono attribuiti predicati diversi a motivo della diversità di natura; ciò che al medesimo compete secondo la natura divina, non può competere secondo la natura umana e viceversa. Tuttavia è sempre lo stesso soggetto ad essere il termine di attribuzioni diverse. La persona viene denominata secondo la natura che essa possiede. Il Verbo in quanto possiede la natura divina è vero Dio, l'essere infinitamente di per sé sussistente, intelligente, volente, immenso, onnipotente; il medesimo, in quanto possiede la natura umana, è uomo, intelligente e volente in modo finito, circoscritto nello spazio e nel tempo e soggetto (fatta eccezione del peccato) alle limitazioni essenziali ed esistenziali e, in particolare, alla debolezza fisica, alla possibilità (dolore e sofferenze) e alla morte.

Prendendo in esame l'affermazione del Rahner precedentemente riferita diciamo che il Verbo anche durante la sua vita terrena in *quanto Dio* era dappertutto, incircoscritto, immenso; in *quanto uomo* non era dappertutto ma era limitato allo spazio e al tempo. In quanto dunque il Verbo come *uomo* camminava per i diversi luoghi della Palestina, si deve dire che era *ora* qui, *dopo* era lì e sotto questo aspetto si deve predicare di lui la *mutazione locale*. Ma codesta mutazione non attingeva affatto la stessa persona del Verbo, la quale in *ragione della natura divina era ed*

---

(136) W. Pannenberg, *Cristologia - Lineamenti fondamentali* (trad. it.) Brescia 1974, pp. 442-443. In nota 91 di p. 443 il Pannenberg a proposito della tesi del Rahner fa rilevare: « Così sembra che pensi Rahner, quando distingue: "Colui che in se stesso è immutabile può essere mutabile *egli stesso nell'altro*" » (*Schriften zur Theologie*. IV, p. 147, cf. *ibid.*, nota 3; trad. it. cit., p. 108, testo lievemente modificato, *ibid.*, n. 4). *Senonché il cambiamento di Dio*, che si verifica « nell'altro », *si verifica ugualmente anche « in lui stesso »* (corsivo nostro). La stessa critica viene mossa al Rahner da P. Galot (cf. *Alla ricerca di una nuova cristologia*, pp. 84-85).

(137) *Problèmes actuels de Christologie*, Bruges 1964, p. 408.

è sempre dappertutto. Il Verbo in quanto sostentava ipostaticamente la sua natura umana, era presente in modo speciale in Palestina, ma la sua ipostasi in *quanto tale* non era limitata ad un luogo determinato ma era dappertutto in ragione dell'infinità della sua natura divina. La natura e la persona in Dio sono realmente la stessa cosa, pertanto dovunque è la natura divina ivi deve essere anche la persona che in essa sussiste. Se pertanto alle volte si dice che una persona divina è presente in modo speciale in una realtà creata, ciò deve intendersi della novità dell'effetto da essa prodotto. Questo si verifica nel caso della inabitazione della SS. Trinità nell'anima del giusto, come pure nel caso della presenza del Verbo nella natura assunta. Ora questa *nuova* presenza del Verbo nella natura da lui assunta non implica né può implicare in alcun modo una mutazione reale intrinseca al Verbo, essendo esso incapace di subire alcuna mutazione reale. Col suo atto ipostatico eterno e immutabile il Verbo sostentava la natura assunta senza dipendere da essa. E' contraddittorio attribuire a Dio due modi di essere che si escludono a vicenda: tali sono l'immutabilità e la mutabilità.

La ragione profonda, cioè metafisica della incapacità da parte del Verbo di subire una qualsiasi reale mutazione deve essere collocata nella infinita perfezione della sua natura divina. Può essere soggetto alla mutazione solo l'ente finito, il quale per sua natura può ricevere ciò che non ha o perdere ciò che ha. Ma l'essere infinito, per sua natura non può né crescere né diminuire, altrimenti non sarebbe tale. All'essere infinito non ripugna l'unione col finito, poiché l'unione si fonda sull'atto o perfezione. L'unione tra due realtà potenziali non è possibile senza l'intervento di un ente in atto capace di unirle tra loro. E' proprio quindi dell'ente che è *atto* unire. Ora ciò si verifica massimamente in colui che è atto puro con l'esclusione di ogni potenzialità. Per Dio unirsi alla creatura non può comportare né un arricchimento né un impoverimento di sé, ma soltanto arricchimento della creatura. Unirsi alla creatura per Dio significa comunicarsi ad essa e la possibilità di codesta comunicazione di sé si fonda sul fatto che egli è l'atto di essere per essenza, contenente ogni perfezione. Ogni agente agisce in quanto è in atto. « Ora agire non è altro che comunicare ciò per cui l'agente è in atto secondo che gli è possibile» (138). Pertanto la perfezione dell'agire si fonda sulla perfezione dell'atto di essere. Essendo Dio l'atto di essere per essenza, ne segue che il suo agire, cioè il suo comunicarsi deve essere proporzionato alla perfezione del suo atto di essere che è infinito e quindi deve essere onniperfetto con l'esclusione di qualsiasi potenzialità o mutazione. Attribuire a Dio una mutazione reale nel suo unirsi o comunicarsi alla creatura è negare l'infinita perfezione del suo atto di essere, che con il suo agire

(138) « Agens creatum non agit in quantum est imperfectum, quia esse competit sibi in quantum est in actu (et agere summe competit Deo) » (*Ord.*, I, d. 30, q. 2, 22).

s'identifica. Da ciò segue che Dio è in grado di unirsi alle cose create più di quanto queste possano unirsi tra di loro. L'infinita superiorità di Dio sulle sue creature è la ragione per cui Egli può unirsi intimissimamente a loro. La trascendenza e l'immanenza di Dio sono direttamente proporzionali tra di loro, poiché Dio si distingue dalle sue creature non per opposizione ma per infinita ricchezza contenendo in modo supremo le loro stesse perfezioni, quelle pure s'intende! senza limitazione alcuna.

Ora nell'unione ipostatica, sebbene la persona divina del Verbo disti infinitamente per superiorità o perfezione dalla natura creata, tuttavia è più capace di unirsi alla stessa di quanto possa farlo una persona creata, perché è perfettissima e trascendente ogni limitazione della persona creata. Infatti ogni persona creata adegua cioè esaurisce la sua funzione di personificare una natura individuale, la persona divina, invece, trascende assolutamente la persona creata per cui è in grado di personificare ogni natura creata. La ragione metafisica di ciò è da ricercarsi nella infinita ricchezza o attualità della persona divina per cui si può enunziare il principio: *l'atto, quanto più è perfetto, tanto più può comunicare se stesso. Ora l'unione ipostatica è l'applicazione massima in atto di tale principio. A questo principio però deve farne seguito un altro: l'atto, quanto più è perfetto, tanto più nella comunicazione di sé esclude la potenzialità e la mutazione. Di conseguenza, l'atto infinitamente perfetto nella comunicazione di sé deve escludere qualsiasi potenzialità mutazione. L'atto puro di essere è atto puro di agire o comunicare; l'atto puro di agire è comunicazione pura cioè senza alcuna potenzialità.*

Nell'unione ipostatica il Verbo comunica la propria personalità alla natura assunta senza subire alcuna mutazione. L'unione è immediata tra l'essere personale del Verbo e la natura assunta, la quale si trova in una relazione di dipendenza reale di ordine sostanziale o ipostatico rispetto al Verbo. A motivo di questa dipendenza la natura assunta come non esiste in sé e per sé, così non può agire per proprio conto e quindi *chi* esiste come uomo e come tale agisce è la persona stessa del Verbo. La difficoltà o aporia che viene dal mistero dell'incarnazione trova la sua soluzione se si considera, da una parte, l'infinita perfezione della persona divina capace di personificare la natura creata coll'identico atto con cui essa possiede la natura divina secondo la relazione propria di filiazione eterna, e dall'altra, si considera l'unione ipostatica come relazione sostanziale dell' umanità assunta in quanto sussiste nell'unica persona del Verbo. E' in forza di questa relazione che il Verbo è realmente uomo. E' proprio la relazione, l'unica realtà capace di superare l'abisso che separa il Creatore e la creatura. Nel caso dell'unione ipostatica il termine è l'infinito stesso per cui essa va definita in funzione del medesimo termine, che è la persona stessa del Verbo nella sua distinzione personale. Ora mediante lo strumento «noetico» della relazione ciò che noi cogliamo è il Verbo stesso in quanto è il termine reale dell'umanità da lui assunta. In forza dell'ap-

partenenza ontologica dell'umanità al Verbo, questa è veramente sua per cui egli è realmente nuovo, questo uomo che si chiama Gesù Cristo. Non è dunque l'umanità assunta soltanto che agisce, ma è il Verbo stesso che per mezzo di essa agisce (139). Il Verbo non è al di sopra o al di dietro dell'umanità assunta come una specie di principio di attribuzione soltanto o di gerente responsabile senza intervenire nell'operato della medesima. In Cristo, afferma S. Leone, «l'una e l'altra forma (natura) opera ciò che è proprio con la comunione dell'altra: il Verbo opera ciò che è proprio del Verbo e la carne (la natura umana) opera ciò che è proprio della carne» (140). Il Verbo è principio ontologico primo direttivo e responsabile di tutto ciò che egli compie mediante la sua natura umana. Questa infatti in virtù della sua appartenenza ontologica o sussistenza nel Verbo è radicata nell'essere stesso del Verbo, il quale veramente esiste e opera da uomo. « Il Verbo è realmente divenuto uomo, il divenire storico di questa realtà umana è divenuto la *sua* propria storia, il nostro tempo il tempo dell'eterno, la nostra morte la morte del Dio immortale» (141). Prima di Rahner questo lo aveva affermato con molta più chiarezza e autorità S. Leone. Nel suo tomo a Flaviano così egli si esprime: « Ingreditur ergo haec mundi infima Filius Dei ... novo ordine, nova nativitate generatus. Novo ordine: quia invisibilis in suis, visibilis est factus in nostris, incomprehensibilis voluit comprehendi; ante tempora manens coepit esse ex tempore; impassibilis Deus non dedignatus est homo esse passibilis et immortalis mortis legibus subiacere» (142). Tuttavia la dialettica di queste affermazioni, pur scartando un puro verbalismo, privo di ogni significato reale, deve nello stesso tempo tenere salde queste due verità: da una parte, la vera realtà dell'incarnazione: il Verbo è realmente uomo; dall' altra, il Logos in se stesso è rimasto immutabile. Ciò è confermato dallo stesso S. Leone: «sicut Deus [Verbum] non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate» (143), e quindi da Rahner stesso che afferma: «[il Verbo] diviene *lui stesso* questo effetto [uomo] senza doverlo, perché principio, divenire in *se stesso*» (144).

Ma allora che senso possono avere le espressioni del Rahner quando parla della « *chenosi,* della *genesis,* della *autoalienazione* di Dio »?

In base ai principi metafisici su esposti si deve osservare che la *che-*

(139) «Filius Dei sic est unitus nostrae naturae, quod *operabatur opera illius naturae* ita quod illi actus *vere* dicebantur esse Filii Dei ut *suppositi agentis;* et tamen hoc nihil derogabatur naturae assumptae, quia ipsa etiam esset principium suarum operationum» (*Ord.,* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 111).

(140) DS. 294.

(141) K. Rahner, *La teologia dell'Incarnazione, op. cit.,* pp. 107-108.

(142) DS. 294.

(143) DS., ibidem.

(144) *Op. cit.,* p. 108. Cf. I. H. Nicolas, *L'acte pur de saint Thomas et le Dieu vivant de l'Évangile* in *Angelicum* (1974) 511-532.

nosi di Dio nell'incarnazione non va e non può essere intesa come una mutazione di Dio nell'altro cioè per il fatto che egli è in grado di porre l'altro distinto da sé facendolo proprio. Nell'unione ipostatica Dio Verbo diventa uomo in quanto unisce alla propria persona una natura umana da lui realmente ed essenzialmente distinta, la quale incominciò ad appartenergli come propria. Ma questo inizio riguarda l'unione della natura umana, cioè la sua dipendenza ipostatica rispetto al Verbo, non già *l'inizio* o *l'entrata in esercizio* della funzione ipostatica da parte del Verbo, la quale identificandosi realmente con lui *è eterna.* Lo stesso vale dell'atto creativo di Dio rispetto alle creature prodotte nel tempo e col tempo. L'atto creativo s'identifica realmente con Dio stesso (la sua essenza) e pertanto è eterno; è la creatura (il termine dell'atto creativo) che ha inizio col tempo. Tutta la mutazione è da parte della creatura e non da parte di Dio. In Dio non può esserci mutazione di alcun genere.

In secondo luogo, l'Incarnazione non può essere l'autoalienazione di Dio stesso in quanto ha la possibilità di divenire egli stesso l'altro, il finito; comunicandosi *pone* l'altro come la propria realtà. « Il fenomeno originario, colto secondo la fede, è piuttosto l'*autoalienazione,* il divenire, la ghénesis e la kénosis di Dio stesso, poiché ponendo l'altro che si origina diviene egli stesso l'originato, senza per questo dover divenire in se stesso. nel suo originario se stesso » (145).

Definire l'incarnazione come *autoalienazione* non è esatto, poiché il termine, se preso alla lettera e nel suo ovvio senso, significa estraniarsi da sé, perdere la propria identità, essere mutilato nella propria essenza e quindi implica la lacerazione o conflitto tra l'essenza reale e la essenza ideale e cioè contraddizione.

Ora il Verbo assumendo la natura umana non cessa di essere tale ma attira la medesima alla propria personalità per cui se guadagno c'è, questo è tutto dalla parte della natura assunta e non da parte del Verbo che, come lo stesso Rahner afferma, rimane immutabile in se stesso. Se poi per alienazione il Rahner intende il potere che il Verbo ha di concedersi cioè di comunicarsi all'altro da sé, cioè ad una natura finita ponendola come sua propria, anche in questo caso l'espressione non è felice, poiché comunicarsi al finito facendolo proprio non è mai alienazione o estraniazione da sé. Se di alienazione può parlarsi, questa sarebbe piuttosto da parte della natura assunta, la quale non è personificata in se stessa, dalla propria sussistenza, ma da quella del Verbo. Alcuni teologi (e il Rahner stesso) parlano di una esistenza « estatica » della natura umana assunta nel Verbo. La Scrittura parla di un « divenire », di una « chenosi » del Verbo, ma questi termini hanno un significato che non intacca l'immutabilità del Verbo.

A proposito del significato della *chenosi* gli esegeti hanno messo in

(145) K. Rahner, *La teologia dell'Incarnazione*, *op. cit.*, p. 110.

rilievo che essa non riguarda il Verbo nella sua natura divina, ma l'assunzione della natura umana nello stato di soggezione alle varie limitazioni di ordine esistenziale (fatta eccezione del peccato) che sono proprie della natura degli altri uomini (sofferenza, dolore, povertà, passibilità, mortalità). A tale stato o condizione si oppone l'esaltazione di cui fu gratificata la natura umana di Cristo nel giorno della risurrezione. L'Incarnazione di Cristo *in quanto tale* non è una chenosi o umiliazione del Verbo, altrimenti egli dovrebbe trovarsi in questo stato anche dopo la sua gloriosa risurrezione, ma è chenosi o umiliazione del Verbo avendo egli scelto di manifestarsi agli uomini non in una natura umana gloriosa, ma in una natura del tutto simile alla loro (sempre escluso il peccato) (146).

Dal punto di vista biblico l'Incarnazione in quanto tale non può dirsi una *chenosi* del Verbo. In essa vanno distinti i due stati: chenosi e esaltazione che riguardano la *sola* umanità assunta dal Verbo.

Dire infine che Dio esce da sé e che come pienezza si dona non significa che egli si muta nell'altro facendolo proprio, poiché la pienezza di Dio tale rimane quale era senza alcuna mutazione. Tutta l'utilità dell'Incarnazione come pure della creazione è sempre e solo da parte della creatura. L'amore divino la cui libertà generosamente si dona « facendo sorgere dal nulla l'altro in sé senza diminuire se stesso » è sempre identico a se stesso. « Dio non solo entra nella storia non guadagnando nulla dalla storia: Egli entra nella storia rimanendo se stesso, l'Eterno. Dio non può mutare nell'altro senza mutare in se stesso: questo è l'esito logico ineluttabile se si utilizza sul serio la formula hegeliana. Ma Dio è sommamente vivente e per questo non può divenire. E' davvero fonte di equivoci confondere vita con mutazione » (147).

Ci permettiamo di rilevare infine che alcuni teologi olandesi hanno subito l'influsso del Rahner nel modo di concepire l'immutabilità di Dio nei suoi rapporti col mondo. Qualche teologo è giunto fino al punto di ammettere un divenire reale in Dio che diventerebbe trinitario nei suoi rapporti cogli uomini (148).

Valutazione conclusiva del problema

1) Dall'esposizione della dottrina di Duns Scoto risulta che in Dio l'essenza, l'intelligenza e la volontà sono realmente identiche fra di loro per cui dire che Dio agisce mediante l'intelligenza e mediante la volontà

(146) Cf. P. Lamarche, *Christ vivant*, Parigi 1966, pp. 29-32.

(147) A. Milano, *Il « Divenire di Dio » in Hegel, Kierkegaard e S. Tommaso d'Aquino* in *Saggi tomistici*, Roma 1974, vol. III, p. 294.

(148) Cf. P. Schoonenberg, *Un Dio di uomini*, pp. 93-96.

è lo stesso che dire che egli agisce mediante la sua essenza: « [in Deo] suum velle est sua essentia » (149). Di conseguenza è impossibile ammettere in Dio degli atti che si sopragiungano alla sua essenza e mediante i quali si metta in relazione con le creature.

Duns Scoto al problema del rapporto: immutabilità-libertà in Dio dà una risposta indiretta e una risposta diretta.

a) *Risposta indiretta.* Se l'atto libero implica una contingenza in Dio stesso deve essere distinto dall'essere necessario di Dio. Ora questa distinzione, se è vera, deve comportare che una realtà — quella dell'atto libero — possa esserci o non esserci in Dio. Il necessario si distingue dal libero precisamente per il fatto che esso non può non essere, mentre il libero può non essere. Sostenere che l'atto libero in Dio è distinto dall'essere necessario e che ciononostante esso coesiste con l'essere necessario, è una contraddizione, poiché si viene ad affermare che l'atto libero è e non è libero. Se esso è libero, deve essere contingente cioè può essere posto e può essere non posto da Dio in vista della creazione o meno. Se invece lo si afferma distinto dall'essere necessario di Dio ma coesistente con esso, lo si viene a negare in quanto libero. D'altra parte, l'atto libero con cui Dio decide di creare, deve essere distinto dall'atto libero con cui non decide di creare. In questo modo si ha una pluralità di atti liberi in Dio che vengono a sovrapporsi alla sua essenza infinita e così la perfezionano causando in lui una vera e propria composizione quale si verifica tra la sostanza e l'accidente, atto primo e atto secondo. Non vale rispondere che questa « certa » composizione non sarebbe contraria alla semplicità divina, perché questa escluderebbe dall'Infinito unicamente la composizione quale noi la troviamo realizzata nel finito (150). A parte questa concezione « singolare » della semplicità divina, si deve rilevare che in Dio si verifica precisamente la composizione quale la vediamo nelle creature, se si ammette la distinzione in lui tra l'essere necessario e l'atto libero. In effetti, se per creare, Dio dovesse porre un atto che non porrebbe non creando, verrebbe a darsi una realtà che potrebbe non avere non creando. Ora tale realtà *o* aggiunge a Dio una perfezione, un *quid novum o* non l'aggiunge. Se l'aggiunge, Dio è perfettibile e quindi non è infinito e assolutamente semplice. Se non l'aggiunge, allora tale realtà distinta viene meno nella sua stessa ragion d'essere, è del tutto inutile, bastando l'infinità stessa dell'essere divino a costituire Dio libero *ad extra.*

« *Nihil potest* esse in Deo nisi quod est idem Deo; sed *nihil potest esse idem Deo nisi quod necessario est idem Deo; igitur nihil potest inesse Deo nisi quod est necessario idem Deo* » (151). Ora l'atto libero, in quanto

(149) *Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. unica, n. 300.

(150) Cf. F. Van Steenberghen, *Ontologie*, p. 229.

(151) Scoto, *Lectura*, I, d. 39, n. 13.

tale, è distinto dall'essere necessario di Dio, altrimenti secondo i seguaci del « divenire di Dio » non si spiegherebbe la creazione. « Creare liberamente significa creare mediante un atto libero » (152). Ora questo comporta l'ammissione della contingenza *in Dio stesso* (153). Ma la contingenza comporta a sua volta che una certa realtà può non essere. Se può non essere, allora in Dio può non esserci qualche cosa. Ma ripugna che in Dio ci sia una realtà che possa non esserci e che nello stesso tempo sia Dio: tutto ciò che è in Dio formalmente è identico a Dio stesso e perciò non può assolutamente non essere. Porre la contingenza in Dio implica che una realtà possa essere identica a Dio, quando essa può non essere in Dio, e questo è evidentemente contraddittorio.

b) *Risposta diretta.* Abbiamo visto che la concezione scotista della libertà è veramente originale. Essa non è una proprietà della volontà ma s'identifica con la volontà: « libertas est condicio absoluta, quia perfectio simpliciter » (154): tuttavia essa connota un rapporto all'oggetto (155). Formalmente è libero non l'atto ma la potenza (156) per cui si può avere un atto libero e necessario nello stesso tempo senza che ciò comporti contraddizione. Pertanto l'atto è libero in quanto dipende dalla volontà, è necessario o contingente in relazione all'oggetto che lo specifica. Per questo motivo Scoto parlando della processione dello Spirito Santo nella divinità la descrive come libera-necessaria, parlando invece della produzione dell'universo la descrive come una produzione libera-contingente (157). La contingenza e la necessità non specificano il principio attivo che è la volontà ma derivano dall'oggetto cui il principio attivo si rivolge. Il potere di autodeterminarsi formalmente deriva dalla ragione propria della volontà (158). Ciò si verifica sia in Dio che nella creatura.

Ora facciamo delle applicazioni alla volontà creata e alla volontà increata. La volontà creata non va soggetta a mutamento in forza dell' esercizio formale della sua libertà. L'atto libero è una realtà della nostra

---

(152) F. Van Steenberghen, *op. cit.*, p. 229.

(153) Id., *ivi.*

(154) *Ord.*, I, d. 13, q. unica, n. 49.

(155) Cf. *Ord.*, d. 13, q. unica, n. 49.

(156) Cf. *Ord.*, d. 13, q. unica, n. 45; cf. P. Scapin, *Contingenza e libertà divina in D. Duns Scoto*, p. 52 e ss.; ID., *Libertà divina e persona in Duns Scoto* in *Il Santo* 6 (1966) 189-224.

(157) Cf. *Ord.*, I, d. 10, q. unica, nn. 1-62.

(158) « Unde haec indeterminatio voluntatis nostrae? Non ab intellectu qui necessario determinatus... Est ergo indeterminatio radicaliter ab essentia, *formaliter autem ex ratione voluntatis propria* » (*Ord.*, I, d. 13, q. unica, n. 66). « Immediatum est autem voluntatem velle, ita quod non est aliqua causa media interista ... et ideo huius » quare voluntas voluit « nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas » (*Ord.*, I, d. 8, p. 2, q. unica, n. 299).

vita spirituale che deve avere la sua origine in una determinazione della persona. Se vogliamo spiegare l'origine di tale atto, secondo Scoto, non possiamo porre una determinazione già esistente nel soggetto, altrimenti l'atto libero non avrebbe come principio una autodeterminazione del soggetto, ma una realtà che condizionerebbe il soggetto stesso. Naturalmente non si può ritenere che si risolva il problema ammettendo che l'atto libero ha origine da una determinazione posta dalla volontà, perché si andrebbe così all'infinito senza avere mai la spiegazione dell'atto libero. Si presenterebbe il problema della spiegazione di quella determinazione posta dalla volontà e fino a quando non si concedesse che quella determinazione ha origine da un'autodeterminazione della persona, non si darebbe mai la spiegazione dell'atto libero. Dunque bisogna che sia il soggetto stesso che nella sua indeterminazione *sia la causa della sua determinazione.* La ragione di ciò si fonda sulla natura singolare dell'atto libero. Scoto afferma che il modo di agire del soggetto libero è irriducibile a quello delle realtà materiali e a quello delle realtà che agiscono « per modum naturae ». E' proprio delle cose di non poter produrre un effetto diverso se esse stesse non sono modificate nel loro essere. Questa situazione si verifica anche in ogni spirito creato, il quale, essendo in qualche modo passivo, va soggetto in ogni suo atto ad una modificazione reale. Ora, per Scoto, l'attività libera, considerata nella sua essenza di atto spirituale, sfugge alla legge della passività; la sua ragione sufficiente risiede nella *spontaneità* dello spirito, il quale in quanto tale, è *movente immobile, movente non modificato.* Di qui la differenza tra la libertà creata e quella increata. In noi la libertà è costretta ad esprimersi nella posizione di un atto che modifica realmente il soggetto, mentre in Dio si esprime mediante la posizione di un effetto estrinseco in virtù di uno stesso atto o volizione. La libertà della persona creata è tale perché questa ha il potere di porre o non porre in essere l'atto vitale oppure di porre questo o un altro atto vitale; la libertà divina è tale perché Dio *pro mutu suo* e con unico atto o volizione può porre o non porre al di fuori di sé un effetto, oppure porre questo o un altro effetto.

Dunque per esercitare la sua libertà Dio non deve porre in essere un atto libero cioè attualizzarsi; in questo caso andrebbe soggetto a mutazione, poiché sarebbe realmente modificato venendosi a trovare nello stato di *potenzialità,* di *divenire* (159). Ciò comporterebbe in Dio un perfezionamento e quindi una dipendenza da un agente estrinseco. Ma questo ripugna: «voluntas est idem primae naturae, quia velle non est nisi voluntatis; igitur illa est incausabilis; ergo .... ». Infatti: « *primam naturam amare se est idem naturae primae.* Si Primum amare se est aliud a prima natura, ergo est causabile ... igitur effectibile ... ergo ab aliquo per se efficiente ... ergo ab amante finem ... igitur Primum amare se esset causatum ex aliquo

(159) Cf. I. De Finance, *Existence et liberté,* Paris-Lyon, 1955, pp. 206-208.

ate amore finis, priore isto causato, quod est impossibile» (160). Se questa è la situazione di ogni volontà creata, è altrettanto metafisicamente impossibile concepire allo stesso modo la libertà divina, altrimenti Dio non sarebbe l'essere infinito e perfettamente semplice.

Da queste considerazioni risulta che ogni differenza tra Dio-creante e Dio non-creante non esiste affatto e pertanto non c'è alcun motivo di distinguere in Dio tra l'atto necessario e l'atto libero essendo una stessa realtà avente relazione diversa rispetto all'essenza divina (realtà necessaria) e mondo creato (realtà contingente). L'Atto divino rimane identico nella sua assoluta semplicità. La sua libertà è indeterminata per *eccesso,* essendo la pienezza infinita dell'Attualità pura, che non avendo alcun bisogno delle realtà create, non può essere toccata dalla loro contingenza.

La decisione libera di creare non può comportare in Dio la presenza o l'assenza dell'atto creativo (determinazione a creare), il quale s'identifica realmente con la natura divina, ma può comportare soltanto che l'atto creativo termini o meno alla posizione dell'effetto estrinseco. Pertanto lo stesso atto divino (volere divino), poiché non viene posto in essere e quindi ricevuto nella volontà divina come nella sua potenza, è necessario e libero e in quanto libero è volente o nolente senza mutazione alcuna della volontà. La volizione e la non volizione libera della creazione del mondo non vanno pensate come una specie di spazio vuoto nell'atto col quale Dio ama se stesso, quasi introducessero una determinazione o realtà contingente che potrebbe essere e non essere, poiché lo stesso atto con cui Dio ama se stesso contiene tutta la perfezione con la quale può volere o non volere il mondo. La volizione e la nolizione nella volontà creata, sono distinte tra di loro e dalla stessa volontà. In Dio si verifica tutto l'opposto a motivo della sua infinità e semplicità. Pertanto, per Scoto, è la perfezione infinita dell'atto divino che si porta *da sé solo,* senza alcun incremento, verso la totalità del reale: mondo divino e mondo creato. Se l'infinità divina non fosse sufficiente a costituire la libertà divina rispetto al finito, Dio non sarebbe più Dio, avendo bisogno di una realtà contingente per essere libero fuori di sé. E' l'infinità divina che costituisce Dio autosufficiente e indipendente da ogni necessità di creazione e nello stesso tempo pure libero, capace di comunicarsi alle creature nella più completa autonomia.

Attribuire a Dio una contingenza del suo atto creativo e una mutabilità nei suoi rapporti col finito come se questa contingenza e mutabilità non comportassero vera e reale imperfezione e divenire è chiaramente contraddittorio.

La teologia e la cristologia non si rinnovano ponendo Dio allo stesso livello dell'uomo, perché questo significa degradarlo dalla sua essenza e

(160) D. Scoto, *De Primo principio,* ed. M. Müller, Friburgi Br. 1941, pp. 82-83.

dignità e quindi negarlo. Infatti, se Dio realmente mutasse nel suo volere il mondo, quale differenza ci sarebbe tra il modo di agire della sua volontà e quello della nostra volontà? Sarebbe in questo caso salvaguardata la sua perfetta e irrinunciabile trascendenza?

Ma la metafisica e teologia scotistica dà anche la risposta al problema dell'immanenza o trascendenza dell'Assoluto.

2. Il problema che assilla oggi la filosofia e la cristologia è quello della trascendenza o immanenza di Dio, dell'Assoluto. Per i filosofi contemporanei il problema cruciale è quello di scegliere tra una concezione del mondo in cui l'uomo appare come dipendente da un Essere trascendente personale, e una concezione del mondo in cui l'uomo appare, almeno in pratica, come il centro di tutto (Feuerbach, l'ispiratore di Marx, diceva che mirava a sostituire il Dio fatto uomo con l'uomo-dio, l'uomo eretto a Dio). Se si accetta il concetto classico dell'essere (eternità, immutabilità e necessità), è necessario concludere all'esistenza dell'Assoluto trascendente personale sottratto a ogni forma del divenire. Se invece si accetta il concetto moderno di essere come sviluppo, storia, divenire, allora si deve identificare l'Assoluto col divenire. Ora certi teologi contemporanei con tutte le buone intenzioni si sono fatti prendere la mano da tale concetto di essere e l'hanno trasferito in qualche modo a Dio stesso ritenendo che nel suo riferirsi alle creature egli vada soggetto al divenire senza che ciò costituisca un attentato alla sua trascendenza. Affermando che non si può tornare indietro alla concezione hegeliana di Dio, ci si espone ineluttabilmente ad accettare la concezione di Dio soggetto al divenire. In qualunque modo si interpreti il panteismo hegeliano, nessuno potrà sostenere che Hegel rispetti la trascendenza di Dio rispetto alle realtà finite. Per lui queste realtà sono delle manifestazioni (Manifestation) e apparizioni (Erscheinung) dell'Assoluto legate al medesimo non mediante il vincolo della dipendenza causale ma mediante il nesso dell'appartenenza essenziale che si risolve nell'identità reale tra l'Assoluto e le sue manifestazioni ciascuna delle quali è essa stessa l'intero cioè la totalità (si tenga presente il principio neoplatonico del pánta en pasín). Ora è precisamente questo concetto di appartenenza essenziale del finito all'Infinito che per la filosofia realista è inaccettabile, poiché si viene a sostenere che l'Assoluto non può essere senza il mondo: « senza il mondo Dio non è Dio » (161). Se senza il mondo Dio non è Dio, si viene ad affermare un legame necessario tra Dio e il mondo per cui *o* i due vengono ad identificarsi con la permanenza del *primo* soltanto (panteismo acosmico) oppure con la *sola* permanenza del *secondo* (panteismo cosmico: riduzione di Dio al mondo). Nel primo caso si ha solo l'esistenza di Dio, nel secondo solo l'esistenza del mondo; ed è quest'ultima conclusione che hanno tratto da Hegel Feuer-

(161) « *Ohne Welt Gott ist nicht Gott* » (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Bd. XII, p. 148).

bach e gli hegeliani di sinistra. Quindi l'accettazione della concezione hegeliana di Dio non può conciliarsi con la tesi della trascendenza e immutabilità di Dio. O si sceglie l'una o si sceglie l'altra: *aut-aut*. Se si sceglie la tesi hegeliana, si sceglie l'antropocentrismo chiuso, l'antropocentrismo metafisico che riduce la realtà all'uomo quale centro di tutto. Oggi « L'antropologia non cerca soltanto la verità intorno all'uomo, ma pretende di stabilire che cosa significhi, in generale, verità » (162). La concezione dell'essere viene definita dalla soggettività, cioè dalla modalità propria dell'uomo, che è come il modello direttivo di ogni specificazione dell'essere. Tale concezione è penetrata, come abbiamo visto nella introduzione a questo lavoro, anche in certi teologi (Rahner ad esempio), i quali insistono sulla svolta antropologica in teologia partendo dall'antropologia post-cartesiana, in base alla quale la teologia e la cristologia e quindi la fede, non possono essere altro che una tematizzazione categoriale della struttura trascendentale dell'uomo, quale essere orientato verso il « mistero incomprensibile » chiamato Dio (163).

In altre parole, l'antropologia trascendentale deve apparire come una teologia, tanto è vero che il Rahner afferma che « ciò che l'uomo sia costituisce l'*affermazione della totalità della teologia in assoluto* » (164). Ora questo non è vero affatto, poiché l'oggetto in assoluto della teologia è *Dio stesso che mediante l'Incarnazione di suo Figlio e la missione dello Spirito Santo intende comunicare la sua vita all'uomo*. L'oggetto principale della teologia è e rimane sempre Dio, il quale è sempre trascendente rispetto all'uomo. Dio non è un *semplice interlocutore* dell'uomo e fatto a sua misura, non è un *estraneo* e tanto meno un *suddito*, ma è in definitiva un *amico*, che ha in questa amicizia *tutta l'iniziativa*. Dio e l'uomo non appartengono allo stesso ordine dell'essere per cui se si vuol parlare di antropologia in teologia, essa deve essere inclusa nella visione teologica e cristologica cioè nel discorso su Dio e su Gesù Cristo suo Figlio e a questi subordinata. Voler ridurre la teologia e la cristologia e la fede ad una tematizzazione categoriale del trascendentale che è l'uomo, significa comprimere il kerigma dentro la filosofia trascendentale e cadere nell'errore di Bultmann e di altri teologi che fanno dell'uomo la norma della Rivelazione divina.

Il trasferimento del « divenire » in Dio stesso è una conseguenza dell'accettazione dell'antropologia post-cartesiana (l'espressione è di Rahner) e quindi del « trascendentale moderno ». Tale concezione viene radicalmente negata dalla metafisica scotista, la quale fondandosi sul primato dell'essere sulla coscienza e quindi sul concetto classico di essere che ori-

(162) M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 275.

(163) Cf. K. Rahner - W. S. Thüsing, *Cristologia. Prospettiva sistematica ed esegetica*, p. 23.

(164) *Sacramentum Mundi*, vol. I, col. 273-274.

ginariamente implica: eternità-immutabilità-necessità, non solo spiega razionalmente la problematicità del mondo dell'esperienza, ma mette in piena evidenza la trascendenza e l'immutabilità di Dio nei suoi rapporti con le creature.

L'incausabile, per Scoto, è l'assolutamente indivenibile e questo non può non essere l'Infinito, l'Esistente *Totum simul.* L'assolutamente indivenibile si oppone contraddittoriamente al divenire, per cui attribuire il divenire, « gli autosviluppi divini » (Schoonenberg) a Dio è negarlo nel suo stesso essere e nella sua stessa pensabilità. Solo rispettando la trascendenza dell'Assoluto, a giudizio di Scoto, è possibile salvare l'uomo dal risucchio dell'« essere nel mondo e nel tempo » con una speranza che non deluda. Se si trasferisce il fondamento dell'essere dalla Trascendenza (Dio) al trascendentale (soggettività umana) ci si condanna, come è dimostrato dalla disperazione crescente dell'uomo contemporaneo, ad essere trascinati nella dispersione del tempo e dello spazio cioè della morte. L'uomo non è un puro rapporto dialettico col mondo: *in-der-Welt-sein,* cioè un mero spettacolo, un puro luogo dell'evento, una coscienza ridotta ad una scena proiettata sul finito in una infinita e inconcludibile interrogazione — senza risposta — del mondo.

Non è un piccolo merito per Scoto se con la sua metafisica realista ha contribuito a dare la soluzione vera relativa al problema del rapporto tra immutabilità e libertà in Dio escludendo dal medesimo qualunque forma di divenire, che lo rinneghi nella sua infinità e trascendenza sul mondo. Il rapporto tra immutabilità e libertà in Dio resta indubbiamente un mistero, ma esso, a giudizio di Scoto, va collocato non pensando Dio alla maniera dell'uomo, immerso nel divenire, ma pensando Dio come va giustamente pensato quale *Atto puro e movente non modificato.*

LUIGI JAMMARRONE

CATEGORIE ARISTOTELICHE E DOGMA CATTOLICO

In un recente articolo sulla Eucarestia, apparso in una nota rivista ecclesiastica, si è tornati a ripetere l'argomento che la teologia antecedente al Concilio Vaticano Secondo, basata sulle categorie aristoteliche, è una teologia desueta, impraticabile, come può esserlo oggi la filosofia aristotelica per l'uomo contemporaneo. Pertanto, « sebbene per tal motivo si debbano affrontare gravi rischi e sebbene molti "revisionisti" (pensiamo a Rahner e a Schillebeeckx) non siano modelli di chiarezza e semplicità, abbiamo oggi lo stesso obbligo che ebbero gli Evangelisti, i Padri, gli Scolastici, di portare ai nostri contemporanei il messaggio di Cristo in un linguaggio adatto ai contemporanei » (1). « E se oggi la filosofia di Aristotele si rende impraticabile, sarebbe altrettanto inutile parlare di "transustantazione" come parlare della "suddivisione dei pani" » (2). « Il termine "transustantazione" pare oggi superato dato che si appoggia su filosofie e teologie superate » (3). Non soltanto il dogma della transustantazione, bensì tutto il dogma cattolico globalmente, soprattutto quello dichiarato a Trento ed espresso nelle categorie aristoteliche.

Dal momento che l'argomento si ripete e si diffonde, sorprendendo l'ignoranza dei più in materie come questa e la facilità dell'uomo di oggi, bombardato da tanta propaganda, ad accettare l'ultimo modello annunciato, crediamo opportuno rivedere da vicino queste « categorie » per vedere che base ci possa essere per dire all'uomo moderno che pensa con altre categorie e non intende una teologia che gli parla di sostanza, di qualità, di estensione, di relazione, di azione e passione, etc., cioè le categorie aristoteliche; e se intende, al contrario, una teologia che gli parli di transignificazione, di demitologizzazione, di simboli, di kerigma, di teologia interpersonale e relazionale, e così via, che sono le nuove categorie e termini usati dai «revisionisti», quantunque non siano «modelli di chiarezza e semplicità (pensiamo a Rahner e a Schillebeeckx)».

Il messaggio cristiano, per sua natura universale e cattolica, non può

---

(1) Lope Cilleruelo, « Transignificación, Una teologia relacional de la presencia eucaristica ». Sal Terrae, maggio 1974, p. 324.

(2) Ib. p. 326.

(3) Ib. p. 328.

dipendere né legarsi ad alcuna determinata forma culturale, di sistema o di scuola; deve pensarsi, elaborarsi e presentarsi con le categorie del senso comune, con quelle della semplicità, con quelle con cui la mente umana spontaneamente pensa e si esprime, al di sopra di ogni sistema culturale, e le quali costituiscono il patrimonio perenne del pensiero umano. Si può dire che le categorie di Aristotele vadano fuori da questa linea? Quali altre dovrebbe accettare?

* * *

Ogni liceale sa che l'aristotelismo appare nella storia della filosofia circa trecento anni avanti Cristo, come risposta e soluzione al grave problema che assillava i filosofi di allora e ha preoccupato e continua a preoccupare i filosofi di tutti i tempi, il problema, difficile e oscuro, « dell'uno e della molteplicità »; problema che per maggior chiarezza può sdoppiarsi nel problema del mutamento o divenire, e nel problema della diversità e molteplicità degli esseri.

Questo duplice problema non è una fantasia di oziosi; è un problema che rimane agganciato alla realtà, in questa realtà che ci circonda e della quale facciamo parte. Problema di ieri, di oggi e di domani; che non si può eludere e che stimola il massimo interesse delle menti riflessive. La sua importanza è enorme poiché dalle sue soluzioni possibili derivano le linee matrici dei diversi sistemi filosofici.

I - Il problema del divenire o mutamento.

Anzitutto il fatto. E' un fatto perfettamente provato, si spieghi come si voglia, che la realtà si trasforma. Tutto si trasforma con mutamenti qualitativi, quantitativi, locali. Nasciamo, si cresce, ci muoviamo in molti modi, e si sparisce. Accettiamo questo fatto? E' il punto di partenza. Le spiegazioni verranno in seguito.

Esiste il problema. E le sue possibili soluzioni esistono, soluzioni che vanno al fondo del problema e che non si possono soddisfare con mere annotazioni superficiali, statistiche e fenomeni. Perché, qualunque sia, questa soluzione arriverà in un modo o nell'altro al nocciolo stesso dell'essere mutante, cioè sarà una soluzione metafisica. Essa ci svelerà, cercherà di svelarci, nei limiti del possibile, la metafisica dell'essere mobile. Di qui l'importanza e la continuità del tema e della sua possibile soluzione. Nonché l'interesse per giungere ad una soluzione esatta, convincente, vera.

Il problema del mutamento o del divenire ha tre possibili soluzioni e non più di tre. Sono le stesse che ci dà fondamentalmente la storia della filosofia, prescindendo dalle sfumature, e cioè: 1° il mutamento puro senza che cambi nulla di permanente; 2° la pura permanenza e immobilità

senza che cambi nulla di variabile; 3° la realtà permanente e mutante di volta in volta.

La prima soluzione è la soluzione empirica, i più genuini rappresentanti della quale sono gli empiristi inglesi (Locke, Berkeley, Hume). Li seguono molti altri fra i positivisti che si imparentano con gli evoluzionisti. Questa soluzione al problema del divenire dà per definitive le mere impressioni sensibili. Non accetta più realtà di quella che noi esperimentiamo. Ebbene, siccome sperimentiamo soltanto il mutamento, i diversi momenti del mutamento e non una realtà soggiacente che muti, essa la respinge e la nega come pura immaginazione e fantasia. Non vi è altra realtà che il mutamento, il mutamento puro (4). E' il trionfo della esperienza sulla ragione. Tuttavia, per poco che vi si rifletta, si comprende che se non c'è un qualcosa che cambi, il mutamento è impossibile. Un movimento senza qualcosa di mobile è assurdo. Il puro mutamento senza qualcosa che muti, non è mutamento, è una successione, successione di momenti, di punti di realtà, con tutti i gravi e insolubili interrogativi che tale successione implica. Quale e come si fa e si disfà ogni punto della realtà che si succede? Questi autori conservano il nome, parlano di « mutamento », ma in definitiva essi stessi confessano che non vi è mutamento, bensì successione (5).

La seconda soluzione, quella di Parmenide, è più sincera. Per principio rinuncia apertamente a spiegare il mutamento. Lo nega. Non esiste mutamento: vi è soltanto una realtà assolutamente immobile. E' il trionfo della ragione sull'esperienza. « L'unico cammino di verità » che la dea mostrò a Parmenide. Ammette l'essere, tale come lo intuisce la ragione senza riferimento alcuno alla esperienza, « alla quale — per consiglio della dea — non si deve concedere convinzione né certezza vera » (6). A questa rigida conclusione perviene ogni esagerato razionalismo come quello di Parmenide. Questa soluzione non comporta complicazioni, essendo favorita dalla logica più stretta. E' vera in ciò che intuisce ma non per il modo con cui lo intuisce, proiettando falsamente nella realtà i modi del conoscere. Qui è la sua manchevolezza: disconoscere l'esperienza totalmente.

La terza soluzione possibile è quella di Aristotele. Aristotele scopre nella realtà in mutamento una composizione di due elementi che rendono possibile e spiegano il mutamento in modo perfetto. Un elemento perma-

---

(4) Si veda, p.e. Bergson: « Vi sono mutamenti, però dietro i mutamenti non vi sono cose che cambiano; il mutamento non necessita di appoggio ». (« *La pensée et le mouvement* », 1934, p. 185).

(5) Hume: « L'Io, la persona, non è altro che un fascio o insieme di differenti percezioni, che si succedono le une alle altre con rapidità inconcepibile e rimangono nel perpetuo flusso o movimento ». « Sono unicamente le successive percezioni quelle che costituiscono la mente » *(Trattato della natura umana,* sez. sesta, Cl. Fernandez, « Filosofi moderni » BAC n. 756).

(6) Diels 28 B 7.

nente, dotato della capacità di ricevere e impossessarsi di un secondo elemento con cui compone l'essere mobile; e questo secondo elemento, variabile e distinto in entrambi gli estremi del mutamento. Aristotele diede al primo elemento un nome la cui etimologia esprime chiaramente le sue caratteristiche e la sua funzione nell'essere mobile. Lo chiamò *soggetto, potenza.* Definì invece l'elemento variabile, che attua e cambia il soggetto, *atto* o *forma.* Così, osservando la realtà mutante e cercando la ragione oggettiva e reale del mutamento, Aristotele intuì la geniale *teoria dell'atto e della potenza.* Comprendere l'atto e la potenza significa comprendere l'aristotelismo. Accettare l'atto e la potenza significa accettare l'unica soluzione valida del movimento, del mutamento. Senza un soggetto permanente nei diversi momenti o fasi del mutamento non si avrà mutamento, si avrà successione. Una cosa dopo l'altra, come le immagini cinematografiche. Senza una realtà nuova che sopravvenga e interessi intrinsecamente questo soggetto, smuovendo da esso un'altra realtà precedente che la interessava in pari modo e la attuava in una situazione precedente, neppure si avrà avuto mutamento. Sono necessarie la potenza e l'atto come ragione di possibilità del mutamento.

Questa terza soluzione, sintesi che supera l'empirismo e il razionalismo, spiega il problema del mutamento non soltanto in un modo evidente, che si intuisce, bensì anche in una maniera semplicissima, alla portata di ogni livello mentale. Una umile cuoca analfabeta è in grado di comprenderla senza ulteriori spiegazioni. E dico cuoca poiché non abbisogna niente di tecnico o da laboratorio: basta una semplice cucina per sperimentare e comprovare la teoria. Scaldiamo dell'acqua, facciamo sì che passi da 10 gradi a 60 gradi, per esempio. Si sarà prodotto un cambiamento. E in questo cambiamento si dà l'evidenza di un *soggetto* con capacità di ricevere diversi gradi di calore, l'acqua, che permane in tutte le fasi del cambiamento di temperatura; e un *atto* o realtà variabile, il calore, distinto in ogni estremo, prima di 10 gradi e alla fine del cambiamento di 60. Però non sono sufficienti l'acqua e il calore perché si produca il cambiamento, non sono sufficienti la potenza e l'atto. La cuoca stessa ci dirà spontaneamente che se vogliamo scaldare dell'acqua, e cioè che l'acqua passi dalla temperatura che ha a quella di 60 gradi, è necessario avere del fuoco, un fuoco che agisca sull'acqua e che agendo su di essa la faccia passare dai 10 ai 60 gradi, come desideriamo. Il cambiamento si verificherà con questi elementi o fattori. Però senza acqua o senza fuoco o senza il desiderio di avere l'acqua calda a 60 gradi, e l'ottenimento effettivo di questi gradi di temperatura, non si verificherà il cambiamento, il cambiamento o il passaggio da 10 a 60 gradi di cui si tratta. Pertanto, ogni cambiamento comporta, oltre ai due elementi o principi intrinseci, costitutivi dell'essere mutante, altri due fattori o principi estrinseci, assolutamente necessari affinché si realizzi il cambiamento, la causa finale e la causa efficiente. E queste sono le quattro cause — materiale, formale,

efficiente e finale — su cui tutta la teoria aristotelica dell'atto e della potenza si incentra, e la cui legge fondamentale, quintessenza della stessa, Aristotele espresse così: «*omne quod movetur ab alio movetur*» (tutto ciò che si muove o cambia, si muove o cambia mediante qualcosa d'altro).

Nell'atto e nella potenza abbiamo tratteggiato le due grandi e fondamentali categorie di Aristotele: la sostanza e l'accidente. I loro nomi non possono essere più semplici e più comuni e, nello stesso tempo, più espressivi della realtà o del modo di essere della realtà, che essi significano. « Sostanza » da *substare,* ciò che sta sotto, il soggetto, consistente in se stesso non in un altro, Aristotele la definisce: « *ens per se stans* » (realtà che sta in se stessa). E « accidente », ciò che accade, ciò che va e viene, il variabile, l'atto, cambiante nella realtà. E siccome questa realtà variabile o accidentale che modifica e fa cambiare il soggetto può essere di diversa indole, Aristotele registra ed elenca alcuni nuovi accidenti. Ma ciò è secondario. E con ciò abbiamo le famose dieci categorie aristoteliche, le principali delle quali sono i due generi supremi di sostanza e accidente.

E' difficile capire ciò? Se si accetta la realtà del mutamento, che osserviamo continuamente intorno a noi e in noi stessi, può negarsi l'esistenza di un soggetto o sostanza, e quella di un atto variabile o accidente, di qualità, estensione, relazione, ubicazione, etc.? Chi sono coloro che in tutto il corso della storia della filosofia hanno negato la sostanza come realtà soggiacente nel mutamento? La risposta non è difficile: coloro che non accettano o non spiegano il mutamento, e cioè gli immobilisti parmenidei e gli attualisti della scuola inglese insieme ai positivisti di ogni tempo. Non trovarsi d'accordo con loro non è un'inferiorità filosofica, né costituisce arretratezza o anacronismo, bensì tutto l'opposto.

II - Il problema della diversità e molteplicità degli esseri.

Il semplice fatto dell'esistenza degli esseri pone all'intelligenza umana dei problemi gravissimi, in cui basta addentrarsi per sentire la profondità del mistero. Heidegger termina la sua conferenza « Was ist Metaphysik? » chiedendo: « Perché esiste qualcosa e non piuttosto nulla? », domanda che già si era posta e alla quale aveva risposto, molti anni prima, Leibniz. Il fatto è che esiste qualcosa. E non solo un Essere, come immaginò Parmenide, bensì molti esseri, per di più sommamente variati e diversi fra loro non soltanto numericamente ma anche specificatamente. Con il che il problema si complica in modo straordinario. E' necessario rispondere non soltanto alla domanda del perché esiste qualcosa e non piuttosto nulla, bensì pure al problema della pluralità e diversità degli esseri. Il problema è inevitabile, non è possibile eluderlo e ogni filosofia che si rivolga alla realtà non può esimersi dal prendere al riguardo posizione, implicitamente o esplicitamente. A noi è sufficiente per adesso indicare brevemente le

possibili vie di soluzione che si sono presentate tanto teoricamente quanto storicamente. Esse si riducono a: 1) monismo, evolutivo (Eraclito) o statico (Parmenide); 2) pluralismo, meccanico (Democrito) o evolutivo (Teilhard); 3) teoria della partecipazione, soluzione che supera le due precedenti.

Il monismo evolutivo è la soluzione che si presenta per prima nella storia della filosofia e la inaugura Eraclito. Esso afferma una realtà unica (monismo) che, attraverso una evoluzione, secondo una legge interna, diviene tutte le cose, le cose diversissime che contempliamo. Viene spiegato così l'Uno e il Molteplice. In Eraclito questa realtà unica è il fuoco, scelto per la sua mobilità. La sua legge interna è il Logos. In Hegel la realtà unica è l'idea e la sua legge propria la dialettica di tesi, antitesi e sintesi. In Marx la realtà unica è la materia. In Bergson, la vita e la sua legge l'*« élan vital »*.

Il monismo evoluzionista è una soluzione immatura, primitiva, ha più del gioco illusionistico che della solidità metafisica. Tutti i grandi filosofi greci lo superarono e accettarono senza titubanza la critica fatta da Parmenide, *« ex nihilo nihil fit »*. Dall'uno, dall'unica realtà esistente, sia quella che sia, per quanto si muova, per quanto si evolva, non può derivare l'immensa varietà e pluralità degli esseri che contempliamo. « Dall' uno, da quello che è in verità uno — diceva Leucippo — non può mai derivare il molteplice; né da quello che è in verità molteplice, l'uno. È qualcosa d'impossibile ». Parmenide con la sua acuta critica ferì mortalmente, da un punto di vista metafisico, ogni monismo evoluzionista di qualsiasi natura.

Il monismo statico o immobilista è la soluzione di Parmenide. Così come Parmenide sacrificò sull'ara del permanente la realtà mutevole degli esseri, così pure sacrifica adesso, in conseguenza del suo eccessivo razionalismo, la pluralità e varietà degli esseri a favore dell'Uno, dell'Essere necessario, unico, immobile, eterno che contempla nel suo itinerario ideale mostratogli dalla dea. Il monismo statico o panteista è frutto sempre di un razionalismo esagerato. Nell'età moderna ebbe il suo maggior rappresentante in Spinoza, ma esposto in modo da non acquisire facilmente adepti Nessuno rinuncia a priori alla esperienza senza un minimo di preparazione o accomodamento, come fa l'idealismo.

Dopo la soluzione *monista* di Eraclito e Parmenide appare, come ci si aspettava, la soluzione *pluralista.* I filosofi greci del V secolo, che vengono dopo, comprendono che il monismo non è in grado di spiegare la diversità degli esseri. Il monismo di Eraclito che si impegna in senso contrario è totalmente inconseguente: dall'uno non può derivare il molteplice. Sono convinti di ciò e lo dichiarano. Invece Parmenide è perfettamente conseguente alla sua geniale intuizione dell'essere. Ma come si fa a rinunciare alla esperienza e chiudere gli occhi davanti al fatto imponente della varietà cosmica come vorrebbe Parmenide? Non vi sarà modo di su-

perare l'antinomia? Sembra di sì. E questi filosofi il modo lo vedono nel pluralismo. Un pluralismo di esseri, dotati di quelle caratteristiche che Parmenide intuì nell'Essere: l'immutabilità, la necessità e l'eternità. La pluralità di questi elementi, « omeomerie » o atomi, in numero di quattro o infiniti, convenientemente mescolati, dà luogo alla innumerevole varietà delle cose che formano questo universo sensibile. Tuttavia il pluralismo, che si tratti del pluralismo meccanicista di Anassagora o Democrito o di quello evoluzionista di Teilhard, non ha profondità metafisica: può soddisfare leggi statistiche e teorie scientifiche ma non dare le basi a una metafisica dell'essere e degli esseri: perché non spiega l'essere. Una mescolanza di atomi o particelle, per quanto unite possano essere fra loro, non sarà mai un essere bensì un insieme. Gli stessi pluralisti ne hanno coscienza (7). Teilhard lo afferma ripetute volte. All'inizio della sua opera fondamentale, «Le phenomène humain», chiede «che lo si legga non come un'opera metafisica, e tanto meno come una specie di saggio teologico, bensì unicamente ed esclusivamente come un diario scientifico. La scelta stessa del titolo lo indica ». Ma tanto lui quanto i suoi ammiratori dimenticheranno troppo presto queste parole. Noi le accettiamo pienamente perché ci danno l'esatto punto di vista per giudicare tanto il pluralismo come l'evoluzionismo. Il pluralismo ed evoluzionismo può essere valido nei limiti delle scienze della natura, non sul piano metafisico.

Né monismo né pluralismo: che soluzione dare al problema dell'uno e del molteplice? Il nuovo mezzo di soluzione lo intravide il genio di Platone. In forme diverse, la sua filosofia vivrà fino ai giorni nostri. Il nuovo mezzo di soluzione, sintesi superante, o meglio armonizzatrice dell'uno e del molteplice, del razionale e dell'empirico, è la sua teoria della partecipazione. Gli esseri sensibili, mutabili, contingenti, diversi, sono esseri che partecipano di altri esseri o realtà immutabili, eterne, necessarie, perfettamente gerarchizzate fra loro fino ad una suprema realtà intelligibile. Sono le Idee (*Eidos*) che possiedono le caratteristiche che Parmenide scoprì nell'essere. Secondo Platone, le Idee sono le uniche realtà autentiche, gli esseri essenziali, gli *« eidos »* o essenze delle cose sensibili, esistenti in sé, in un mondo intelligibile. Le cose sensibili, mutabili sono ciò che sono in quanto partecipano delle Idee. Un oggetto è bello, è giusto, è corpo o vivente perché partecipa dell'Idea della bellezza, della giustizia, del corpo o della vita. E gli oggetti si differenziano l'uno dall'altro nella misura in cui vi partecipano.

Platone ha il merito eccezionale di avere scoperto la strada: la metafisica della partecipazione. Ma la sua teoria, come egli la espone, è ancora insoddisfacente e piena di lati oscuri. Il primo a scoprirli e criticarli fu Aristotele. Aristotele prosegue nella stessa direzione, approfondisce la teo-

(7) Empedocle: « Non esiste "naturalità". Esiste soltanto mescolanza e separazione delle cose mescolate. "Naturalità" è solo un nome aggiunto dagli uomini » (Diels 31 B 8; cfr. pure Anassagora, 59 B 17).

ria della partecipazione e la perfeziona. La sua geniale intuizione dell'atto e della potenza gli darà la chiave interpretativa. Le Idee o *« eidos »* delle cose sensibili non rimangono separate dalle cose, come immaginava Platone. Sono *atti* che rimangono nella materia come loro *potenza.* La materia caotica e indeterminata è in *potenza* per ricevere qualsiasi *atto* o *forma* che la attui e specifichi in un determinato grado di essere. La *partecipazione eidetica* di Platone si è perfezionata e convertita nella *partecipazione ilemorfica* di Aristotele. La teoria della partecipazione ilemorfica mantiene ancora un grave limite: il concetto di una materia eterna, increata, che inoltre sminuisce lo spazio della partecipazione, riferendosi soltanto agli esseri corporei.

Nel Medioevo vi fu un tentativo di correggere questo orientamento immaginando una materia prima spirituale: fu lo sforzo meritorio, ma insufficiente, della scuola francescana, che preparò però la strada alla grande intuizione dell'Aquinate.

In effetti spettava al Dottore Angelico dare alla teoria della partecipazione tutta l'ampiezza metafisica di cui abbisognava. Per arrivare a ciò, bisognava approfondire la relazione atto-potenza. La partecipazione ilemorfica di Aristotele cede il passo alla *partecipazione composta di essenza ed esistenza* di S. Tomaso d'Aquino. Gli esseri molteplici, finiti, sono molteplici e finiti non in quanto partecipano di una Idea separata o di una forma sostanziale, bensì dell'*« esse »,* essendo il soggetto partecipante non una materia informe, indeterminata, ma determinabile, bensì l'essenza. Dalla composizione reale della essenza e della esistenza, come potenza e atto, risulta l'essere finito.

L'essere per essenza, l'Uno, infinito, immutabile, di cui partecipano gli esseri finiti, molteplici, è, per conseguenza, Atto puro, *« esse per se subsistens ».* Al contrario, gli esseri finiti, molteplici, che sono esseri in quanto partecipano dell'Uno, dell'*« esse »,* non sono atto puro bensì partecipato. Si compongono dell'*« esse »,* del quale partecipano, e dell'essenza, come atto e potenza. Precisamente questa composizione dell'« esse » ed essenza, come atto e potenza, spiega la limitazione e conseguente moltiplicazione dell'*« esse »,* perché l'atto non ha altra possibilità di limitarsi e moltiplicarsi se non ricevuto in una potenza realmente distinta.

La composizione reale di essenza ed esistenza come ragione ontologica della molteplicità essenziale degli esseri; la materia *signata quantitate* come principio di individuazione o radice ontologica della molteplicità numerica; come chiave superiore esplicativa di queste due tesi fondamentali, la limitazione dell'atto mediante la potenza: ecco, in ordine, le tre pietre miliari su cui poggia tutta la metafisica tomistica della partecipazione.

La teoria tomistica della *partecipazione composta* di essenza ed esistenza, sebbene di importanza metafisica, offre tuttavia difficoltà serie e gravi. In ogni caso non è, né può essere, la ragione ultima a priori del-

l'essere finito, se intendiamo evitare tutti i pericoli dell'anticreazionismo. La essenza, che si compone con l'esistenza, non può neanche fare le veci della materia prima di Aristotele nella composizione ilemorfica. Sia l'essenza che l'esse dell'essere finito, sono create, nella loro categoria di coprincipio (*entia quibus*). Per conseguenza, la ragione ultima dell'essere finito non è nella sua composizione reale di essenza ed esistenza, bensì nella sua dipendenza essenziale come effetto di Dio quanto all'essenza e quanto all'esistenza.

Così la valuta uno dei più illustri discepoli di S. Tomaso, Suarez, il quale, onde eliminare ogni ombra di incertezza in materia di tanta importanza, preferisce puntare non su una *partecipazione composta* di essenza ed esistenza, bensì in una *partecipazione causale perfetta.* I diversi esseri finiti sono esseri in quanto partecipanti dell'Essere per essenza, ma con una partecipazione nel *senso causale perfetto,* cioè partecipano della divinità attraverso la creazione perché Dio li crea. Vale a dire, non in *senso composto,* cioè non perché l'*« esse »* (o *essere per essenza*) si componga con la essenza degli esseri finiti, come atto e potenza (in ciò consiste infatti la partecipazione composta di *« esse »* ed essenza). *Chi può essere quell'« essere per essenza » o « esse » infinito che si compone realmente con l'essenza creata e così la limita e la moltiplica?* (8) Dio? Un *« esse »* reale e distinto da Dio?

Siamo arrivati alla conclusione. La soluzione del problema dell'Uno e del Molteplice, l'unica che soddisfi in verità, non è né il *monismo* né il *pluralismo,* bensì la *partecipazione.* Questa teoria, intuita da Platone, viene in un primo tempo perfezionata dal suo grande discepolo, Aristotele. In seguito continua a perfezionarsi eliminando le sue imperfezioni e raggiungendo le altezze della metafisica in virtù del maggiore discepolo di Aristotele, S. Tomaso d'Aquino. Alla fine, toccherà ad un altro discepolo illustre del Maestro comune, l'Aquinate, farla avanzare, modellandola e illuminandola con un nuovo concetto di creazione che la filosofia greca ignorò. *Si tratta della teoria della partecipazione proposta dal Suarez.* Gli esseri finiti sono esseri per partecipazione perché tutto ciò che sono, essenza ed esistenza, lo hanno mediante la totale dipendenza dell'essere per essenza: l'essenza per imitazione possibile della divina essenza e l'esistenza per l' azione divina (9).

---

(8) Van Steenberghen, illustre tomista, la espone così nella sua recente « Ontologia »: « La perfezione ontologica posseduta in pienezza da Dio — *Esse infinitum* in quanto *Esse subsistens* — viene partecipata da molteplici essenze nelle quali la perfezione dell'« esistenza » viene ricevuta e si limita ». E, più avanti: « L'Essere infinito e unico viene « partecipato » da una multitudine di esseri finiti (Ontologia, Gredos Madrid 1965, p. 25 e 283). Come? Compostamente o casualmente?

(9) J. Hellin, « Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura según Suarez », Atti del IV Centenario dalla nascita di F. Suarez, Madrid, 1949, tomo I, p. 251-290. « Lineas fundamentales del sistema metafisico de Suarez ». Pensiero 4° (1948) 123-168.

La metafisica della partecipazione è una metafisica dell'ordine reale, dell'ontico. Ma questa metafisica della partecipazione dell'Essere da parte degli enti, dell'Uno per il molteplice, nella sua versione ontologica, cioè contemplando l'ordine dell'Essere e degli enti dal punto della conoscenza umana, costituisce l'*analogia dell'essere.* L'analogia dell'essere è la visione (obiettiva) che contempliamo.

Questa visione umana dell'essere nella sua massima generalizzazione, questa analogia dell'essere sarà evidentemente l'una o l'altra, secondo il modo di partecipazione dell'ordine dell'essere. Deve esserci corrispondenza fra il modo di partecipazione e la analogia con cui l'essere si contempla. Per il tomismo, che ammette soltanto la partecipazione composta di essenza ed esistenza, l'analogia dell'essere è logicamente di *proporzionalità intrinseca.* Per Suarez — e pure per S. Tomaso (10) che ammette la partecipazione causale perfetta — l'analogia dell'essere è di *attribuzione intrinseca.*

* * *

La teologia cattolica è universale ed è elaborare scientificamente per trasmetterne un dogma, un messaggio che è rivolto a tutti i popoli, ad ogni tempo, a tutte le culture. Non può né deve legarsi a nessun sistema filosofico determinato che possa impedirle tale agibilità universale. Se deve appoggiarsi su qualche filosofia, questa deve essere, per così dire, la filosofia del «senso comune», quella che opera con quelle categorie che ogni uomo utilizza spontaneamente quando riflette seriamente, quella che contiene, infine, «un patrimonio filosofico di validità perenne» (OT 15).

La teologia cattolica, in quanto scienza e riflessione umana su Dio e la rivelazione del suo mistero, si realizza necessariamente attraverso la metafisica dell'essere. Alla base di ogni riflessione è una metafisica, una determinata concezione dell'essere su cui il pensiero opera riflessivamente. La ragione è semplice: l'oggetto dell'intelletto umano è l'essere; perciò non si può pensare se non l'essere. Per conseguenza, l'uomo quando opera scientificamente, quando riflette, soprattutto nella sottile materia teologica, *lo fa necessariamente secondo un indirizzo metafisico.* Ciò che interessa è che questa metafisica sia giusta, sia esatta, sia vera. E trattandosi di una riflessione teologica, di una teologia cattolica, interessa pure, che questa metafisica sia una metafisica, per così dire, universale, *una metafisica del «senso comune»,* che concepisca l'essere con le categorie come spontaneamente lo concepiscono gli uomini senza pregiudizi dottrinali né scolastici. Allora, quale può essere in concreto questa metafisica per una teologia cattolica?

Nella rapida scorsa che abbiamo presentato nella prima parte con la

(10) Santiago Ramirez, « En torno a un famoso texto de S. Tomás sobre la analogia », Sapientia, Buenos Aires, 1953, p. 167.

conferma degli insegnamenti della storia della filosofia, si è visto chiaramente che le diverse concezioni metafisiche vengono a ridursi a tre e tre soltanto; concezioni che con diverse sfumature e accenti si vanno ripetendo lungo tutta la storia del pensiero e in questo ordine dialettico: *evoluzionismo, monismo* e *partecipazione*, rappresentate rispettivamente dai suoi nomi di origine: Eraclito, Parmenide e Aristotele. Non vi sono altre opzioni. Beninteso si accetta l'una o si accetta l'altra. La neutralità non è data. E di nuovo la domanda: quale di queste tre metafisiche, evoluzionismo, monismo e partecipazione, sembra la più adatta a dare le basi alla teologia cattolica? Dopo ciò che si è detto, la risposta non sembra difficile.

Dal punto di vista dottrinale, quella che ha tutte le garanzie di certezza, nei limiti delle possibilità umane, è senza dubbio quella aristotelica, la metafisica della partecipazione e della analogia dell'essere, fondata sulla teoria dell'atto e potenza. E dal punto di vista della sua adattabilità per trasmettere il messaggio cristiano non cede a nessun'altra. Le categorie che utilizza sono — come abbiamo visto — le categorie del senso comune, quelle che ogni analfabeta comprende all'istante. In effetti e non senza quella speciale provvidenza dello spirito della verità che guida la Chiesa, la teologia cattolica si servì, proprio nei secoli del suo massimo splendore, della filosofia aristotelica. La prassi conferma la verità di ciò che diciamo. La Chiesa ne ha coscienza. Magistralmente ce lo dice Paolo VI nella *Mysterium fidei.* Parlando delle «formule dogmatiche usate dai Concili ecumenici per i misteri della SS. Trinità e Incarnazione e quelle con cui il Concilio di Trento ha proposto la fede del mistero eucaristico», ci dice: «queste formule come le altre di cui la Chiesa si serve per proporre i dogmi della fede, esprimono concetti non legati a una determinata forma di cultura né a una determinata fase di progresso scientifico, né all'una o all'altra scuola teologica, bensì manifestano ciò che la mente umana percepisce della realtà nella universale e necessaria esperienza e lo esprimono con parole adeguate e determinate, prese dal linguaggio popolare o dal linguaggio colto. Perciò esse risultano adatte agli uomini di ogni tempo e luogo» (11).

* * *

A questo proposito è interessante osservare che le differenze di fondo fra la teologia cattolica e quella protestante sono metafisiche. Sono note le manifestazioni di K. Barth in cui ha ripetuto che egli non avrebbe difficoltà ad accettare la teologia cattolica se potesse accettare l'analogia dell'essere che gli sembra una invenzione dell'Anticristo (12). Altri autori

(11) Paolo VI, *Mysterium fidei,* Ecclesia 1965, p. 1309.

(12) H. Chavannes, «L'analogie entre Dieu et le monde selon S. Thomas d'Aquin et selon K. Barth», Le Cerf, Paris, 1969.

hanno osservato le stesse differenze di fondo fra una teologia e l'altra (13). E' recente la testimonianza del pastore protestante Henry Chavannes che ci sembra sommamente significativa perché ci segnala, altresì, una via molto feconda per il dialogo ecumenico e deve farci riflettere come teologi cattolici sulla attualità che vogliamo dare alla teologia. Dice così in un appunto che non dubitiamo necessiti di commento:

> « Queste diverse maniere di ragionare (in teologia) procedono da attitudini metafisiche diverse che è necessario e non solo utile mettere in evidenza. Per rispettare insieme la cronologia e la logica, cominceremo con l'esame della posizione cattolica. E' in effetti la più antica, e la posizione protestante si definisce in rapporto con essa.
>
> La dottrina della partecipazione gioca un ruolo importante nella metafisica implicita nel cattolicesimo. Esprime, in forma elaborata e scientifica, una idea elementare che risale all'Antico Testamento, è stata quella della Chiesa dalle sue origini ed ebbe grande importanza in tutta la teologia cristiana. La Sacra Scrittura, che raramente adopera un linguaggio erudito, esprime questa idea in una forma concettuale rudimentale dicendoci che il mondo è l'immagine di Dio suo creatore e che riflette la sua gloria... Ebbene, proprio la dottrina tomistica della partecipazione unifica sotto uno stesso concetto e insieme la somiglianza del mondo a Dio e la differenza radicale che separa il mondo da Dio (p. 40).
>
> Storicamente il *nominalismo,* che dominava alla fine del secolo XV nelle università tedesche e nel quale Lutero fu formato dai discepoli di Gabriel Biel, non predisponeva il Riformatore a comprendere una forma di pensiero più primitiva quale era stata la fede della Chiesa dell'antichità. Da questo punto di vista il pensiero protestante non presenta un ritorno alle origini bensì una rottura con il pensiero cristiano delle origini. Continua una deviazione — il nominalismo — che apparve in un momento determinato del cattolicesimo (p. 46).
>
> Il dialogo ecumenico dovrebbe indurre i teologi cattolici a spiegare le *implicanze filosofiche* della loro fede e ad opporsi vigorosamente tanto al *nominalismo,* che costituisce una grande tentazione per i protestanti, quanto al *soggettivismo pagano,* che trabocca sul mondo moderno e che sommuove la teologia cattolica. *La disaffezione verso S. Tomaso* nello spirito di molti teologi cattolici di oggi non è cosa di cui ci si possa rallegrare. Al momento, anzi, si esige una *valente controffensiva sul piano filosofico.*
>
> I teologi protestanti debbono accettare di dare conto alla *base filosofica* della loro fede. Che cessino di essere segretamente nominalisti! E se lo sono, che lo confessino e diano le loro ragioni! Se non lo sono, che lo dicano a voce alta e ne affrontino le conseguenze! *E' cosa urgente ripristinare la questione degli universali.* Noi non supereremo le divisioni della Chiesa e le sfide dello scetticismo contemporaneo senza accettare di affrontare insieme i problemi metafisici più fondamentali che ci poniamo e non cerchiamo di risolverli » (14).

---

(13) R. Franco, « Naturaleza y persona en la justificación del pecador », Est. Eccl. 40 (1965) 61-84.

(14) *Ephemerides Mariologicae,* 24 (1974) 29ss. Madrid.

Per concludere ci chiediamo: se la metafisica della partecipazione e la sua corrispondente visione analogica dell'essere non è alla base della teologia protestante, qual è la sua metafisica? L'evoluzionismo metafisico o il monismo? Non dimentichiamo che il *nominalismo* di cui parlano Eraclito e i pluralisti del secolo V avanti Cristo comporta una metafisica della *univocità*. Per il nominalismo non esiste altro che l'individuo, individui al plurale. Per conseguenza «la relazione fra Dio e il mondo si stabilisce negli stessi termini delle relazioni fra individui creati» (15), cioè relazione di univocità, non di analogia. Allora una metafisica univocista può parimenti sfociare in un *monismo pluralista* come in un *monismo evoluzionista,* entrambi molto più adatti, come si è visto, ad accontentare e a soddisfare gli scienziati che a dare le basi a una metafisica. Sono le due concezioni metafisiche meno metafisiche che ci offre la storia della filosofia. Sarà forse qui la ragione degli esiti cui i protestanti sono giunti in questo tempo?

BALTASAR PEREZ ARGOS

(Traduzione dallo spagnolo di Filippo Garrone)

(15) Ib. p. 45.

PROFEZIA E UTOPIA NEL PRIMO PEGUY (*)

Proponendoci una riflessione su Péguy, abbiamo scelto di risalire alle sue prime opere, al punto di partenza da cui ha preso avvio lo svolgimento del suo pensiero (1). L'arco di tempo che, perciò, consideriamo è quello compreso tra il 1895 ed il 1900; ad esso appartengono gli scritti cui facciamo riferimento, « Jeanne D'Arc » (2) e « Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse » (3).

Queste opere rappresentano il primo determinarsi del pensiero di Péguy e, in quanto tali, ne manifestano il fondo originario. Con la loro scelta non vogliamo operare una cesura nello sviluppo del pensiero di Péguy, quasi a fissare una tappa indipendente da quelle che verranno, ma recare un contributo alla ricerca delle basi permanenti di un pensiero il cui tratto caratteristico è proprio quello di essersi mosso secondo una dinamica di approfondimento che ne ha conservato le fondamenta. Del resto, è stato lo stesso Péguy a negare l'esistenza di una linea evolutiva nel movimento del suo pensiero (4). Noi lo crediamo sulla parola, non per sfuggire l'obbligo di una verifica, ma perché il compito che ora ci assumiamo è più circoscritto, non tocca il problema generale della presenza o meno di un centro che funga da legame tra le sue opere.

Ad un primo sguardo, « Jeanne D'Arc » e « Marcel » non formano certamente un insieme, non sono le parti di un'unica opera né un testo compiuto; pur tralasciando la diversità della forma compositiva, un differente ordine di cose e di vita sembra sottolineare la loro eterogeneità. « Jeanne D'Arc » è un dramma storico che si svolge nel passato; « Marcel » è la descrizione della città armoniosa, proiettata nel futuro. Non sembrano opere tra loro collegate. Ma questa è solo l'apparenza. Osser-

---

(*) Questo è il testo della comunicazione letta il 29 aprile al Convegno Internazionale « Péguy Vivant », promosso dagli Istituti di Filosofia e di Lingue e Letterature Straniere della Facoltà di Magistero della Università degli Studi di Lecce.

(1) Le citazioni, dalle opere di Péguy, sono tratte dai tre volumi editi dalla «Bibliothèque de la Pléiade» che indichiamo, com'è ormai consuetudine, nel seguente modo: A) Oeuvres en prose 1898-1908 (Ed. 1959), B) Oeuvres en prose 1909-1914 (Ed. 1961), C) Oeuvres poétiques complètes (Ed. 1957).

(2) C - pp. 23, 326.

(3) A - pp. II, 86.

(4) Cfr. B - « Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet »,p. 1052.

viamo, in primo luogo, che sono opere pensate e scritte pressoché contemporaneamente e, per di più, nel segno di quel profondo mutamento interiore che, per Péguy, è rappresentato dalla conversione al socialismo (5). Ora ci chiediamo: il comune tempo di composizione esprime un orientamento di pensiero omogeneo? La risposta alla domanda è la ragione stessa di questa comunicazione. Ma intanto possiamo anticipare il convincimento che Péguy, con « Jeanne D'Arc » e « Marcel », abbia tentato di aprirsi un varco attraverso le strettoie di una questione fondamentale: come convertire il senso della solidarietà umana in realtà esistenziale, in intervento concreto per un'opera di sviluppo e di salvezza dell'umanità. A tal fine, « Jeanne D'Arc » rappresenta il recupero di una eredità vitale, in quanto esprime il modello di un'azione teandrica indirizzata a realizzare, insieme ad un compito storico, una esigenza di salvezza; la città armoniosa, a sua volta, è un grande essere collettivo, un organismo sociale suscitato da una prassi storica che ha, in Jeanne, una figura archetipale. Il concreto operare di Jeanne, cioè, è diretto nel senso dell'attuazione di quel mondo del compimento di cui la città armoniosa è la rappresentazione. Questo ci sembra, in prima approssimazione, il disegno di Péguy, almeno, la sua intenzione fondamentale. Ma ciò che ora interessa è far emergere il piano degli interessi comuni ai due scritti, la loro singolare combinazione, la legge, insomma, della loro coerenza (6).

La profezia in « Jeanne D'Arc »

Con «Jeanne D'Arc», Péguy affronta concretamente il problema della salvezza, come esso si specifichi nella realtà storica e non sia senza conseguenze per l'ambito stesso dell'escatologia.

Il mondo reale, per Péguy, non è mai considerato esclusivamente per sé stesso. Ciò introduce il tema del rapporto tra storia ed escatologia. In

(5) B. Guyon, nel suo volume « Péguy-Connaissance des Lettres », Hatier, Paris, 1973, riporta (p. 31) le parole di Péguy in una lettera a Woehrel che risale all'agosto del 1895: « Cette conversion demeure peut-être le plus grand événement de ma vie morale... ».

Il primo accenno al progetto di scrivere « Jeanne D'Arc » si legge in una lettera a Bidault della primavera del 1895, riportata da Guyon, op. cit., p. 45.

L'idea stessa della città armoniosa (... J'ai devant les yeux un état idéal de l'humanité...) è già enunciata in una lettera a Collier, datata 11 maggio 1895; essa è riprodotta da Pie Duployé, O.P. in « La religion de Péguy », Éditions Klincksiesk, Paris, 1965, p. 19.

(6) Anche Hans Urs Von Balthasar, nel saggio su Péguy, in « La gloire et la Croix », vol. II, Aubier, 1972, sostiene a p. 308: « On doit considérer comme un ensemble ces deux premières oeuvres, si opposées qu'elles paraissent ». Tuttavia il suo argomentare conclude in una direzione diversa dalla tesi che noi qui vogliamo dimostrare.

«Jeanne D'Arc», tra storia ed escatologia sembra correre come un doppio intreccio. Accanto alla compresenza ed alla attrazione, sta anche un nesso dialettico; quest'ultimo sussiste per la presenza del male nella storia. Sicché il processo di assimilazione della storia all'escatologia viene seriamente ostacolato: il cammino della storia verso l'*eschaton* è un percorso di lotta contro il male, di lotta per la salvezza dal male. Teatro di tale contrasto è, dunque, la storia; se il male è momentaneamente vinto si riannoda quel legame tra storia ed escatologia che la sua presenza aveva spezzato. Ecco che allora il problema escatologico della salvezza si risolvc sul piano della storia. La salvezza nell'ordine storico è concreta anticipazione e certezza della salvezza nell'ordine escatologico. La consapevolezza di un tale rapporto tra storia ed escatologia, postula che il giudizio sulla storia non possa che discendere da una prospettiva escatologica. Come dire che il piano di riferimento dell'escatologia è la storia. Solo così si può riconoscere il male che opera nella storia. Il problema diviene, allora, quello di ricercare una presenza nella storia capace di ricondurla nella luce dell'escatologia. E' questo il problema di Jeanne. In che modo sconfiggere il male che agisce nella storia e che è, nel contempo, veicolo di dannazione eterna? Ma qui il male non è disordine interiore. Jeanne lo individua in una forza storica; esso è rappresentato dalla guerra e da coloro che l'hanno portata in terra di Francia. La guerra si dimostra una inarrestabile generatrice di sofferenza. Nello stesso tempo, si afferma in Jeanne la coscienza che la guerra non può essere sconfitta se si rimane attaccati al semplice piano della natura. Tra la forza distruttiva della guerra che travolge corpi ed anime e l'efficacia dell'azione umana, c'è una sproporzione assoluta: perfino le buone azioni umane non rappresentano, nei confronti della guerra, un argine valido, così come non lo sono le dighe di terra che i ragazzi costruiscono per frenare le acque della Mosa (7). L'azione umana non è in grado di spegnere la guerra, di estirpare il male.

E' la tragedia dell'uomo che sperimenta la sua impotenza quando si pone a contrastare il male. Ma di qui non deriva uno spirito di cieca rivolta; lo stato di inferiorità è invece superato dalla partecipazione alla vita ed alla sofferenza altrui che apre la via all'amore di Dio.

L'intervento divino salva l'uomo dal male; solo in Dio, infatti, la storia è reintegrabile nell'ordine delle sue finalità escatologiche. Ma ciò non comporta la negazione della storia né una immagine dell'uomo che passivamente si dissolve, in quanto destinato ad uscire inesorabilmente sconfitto dall'esperienza storica o ad attendere, smarrito, il soccorso divino. Anzi in « Jeanne D'Arc » il valore della storia è messo in piena luce proprio perché vi appare come adeguabile all'escatologia; ma a ricreare

(7) C - p. 31.

questa armonia è l'azione teandrica, l'azione umano-divina, dell'uomo in comunione con Dio. Un'azione storica di tale qualità assume la forma della profezia; è, cioè, un'azione umana sottoposta alla guida divina. Su questo piano si colloca la figura di Jeanne; l'azione prorompe quando sente di essere illuminata e incaricata di agire, quando la sua volontà è perfettamente combinata con la volontà divina (8).

La rappresentazione di questo clima spirituale i cui risvolti concreti animano la vicenda storica, ha in « Jeanne D'Arc » accenti di grande intensità; problemi di natura filosofica e religiosa sono qui vissuti e sofferti come scelte di vita. Ma ciò che soprattutto qui trova espressione è l'autocoscienza stessa di Péguy. In lui si è ormai consumato il distacco dalla Chiesa. Con quale determinazione ciò sia avvenuto appare quando, durante una delle prime sessioni del processo, farà confessare a Jeanne: « Je ne sais pas ce que vous appelez l'Église » (9). Nondimeno, e non solo per compensare psicologicamente quel tono così duro, le farà sostenere: « ... je suis bonne chrétienne » (10). Un tale contrasto costituisce già una sufficiente indicazione perché acquisti intelligibilità il suo allontanamento dalla Chiesa. Ci pare che Péguy rompa il rapporto con la Chiesa-istituzione, con la Chiesa quale appare nella sua effettualità storica, ma che conservi una continuità con il patrimonio della fede, a livello della coscienza. E' sul piano della visibilità storica che avviene la rottura. Così egli può contrapporre alla Chiesa-organizzazione gerarchica, la cristianità, il mondo dei buoni cristiani. Ma nei confronti di quali attese la Chiesa ha mancato, se la rottura con essa è legittimata sul piano stesso del cristianesimo?

In « Jeanne D'Arc », Péguy fa affiorare a più riprese la sua critica alla Chiesa. Soprattutto in due personaggi: Hauviette e Madame Gervaise. Essi rappresentano due concezioni dell'esistenza cristiana; dal confronto con essi, l'essere stesso di Jeanne si determina.

Con Hauviette siamo in presenza di un personaggio che ha un senso profondo di sollecitudine per il prossimo. La sua visione della vita è teocentrica, ma in essa è conservata tutta la distanza che separa l'uomo da Dio; c'è Dio e c'è l'uomo e a ciascuno spetta la sua parte. Ciò che è distinto non converge ad unità. L'uomo resta immerso nella sua finitezza e la sua preghiera non muove da un irresistibile slancio d'amore, ma è piuttosto una richiesta rivolta alla potenza di Dio ché soccorra ed offra il premio alla fatica. L'uomo deve prima compiere il proprio dovere; perché Dio benedica i raccolti è necessario aver fatto la semina e poi aver pregato. Dio favorirà il raccolto secondo la sua volontà (11). In Hauviette

(8) Ivi, p. 65 « Moi, Jeanne, je décide que je vous obéirai ».

(9) Ivi, p. 266.

(10) Ivi, p. 273.

(11) Ivi, p. 34.

non è latente alcuno spirito di ribellione ma nemmeno è presente una grande fede nella efficacia della preghiera. Ma per cogliere appieno il significato simbolico di questa figura, occorre osservare come essa si atteggia di fronte al male e concretamente di fronte alla guerra. Hauviette, spaventata dall'avanzata degli inglesi, pensa che sia giusto cedere alla loro forza. Le preghiere non sono state ascoltate, « un chef de guerre » non è stato inviato, questa è la prova che Dio vuole la vittoria degli inglesi. Non resta allora che chiedere a Dio la pace della sconfitta dato che non è possibile ottenere la pace della vittoria (12). Qui si fa manifesto il limite del cristianesimo di Hauviette; la fede vacilla quando la realtà dei fatti sembra darle torto. Ecco una posizione che rischia di cadere fuori del piano del cristianesimo.

Se in Hauviette, l'uomo non si solleva dalla sua realtà naturale, tutto in Madame Gervaise sembra indicare la partecipazione ad una realtà che trascende l'umano. Madame Gervaise ha abbandonato tutto e tutti, si è rinchiusa in un convento; evadendo dalla storicità, insegue il mistero dell'unione con Dio. Ma il prezzo del totale estraniarsi dal mondo è la rinuncia a collaborare alla rimozione del male che è causa di sofferenza. Il dolore degli uomini sembra rimanere all'esterno di un impegno volto a conseguire uno stato di pienezza solo individuale. Ma l'accusa che Péguy fa formulare a Jeanne è ancora più forte e drammatica. Jeanne sottolinea la corresponsabilità, il legame di complicità che stringe chi opera il male e chi non lo contrasta efficacemente (13). Il misticismo di Madame Gervaise non libera i sofferenti e non salva le anime dalla dannazione eterna. Non solo. In polemica con la concezione di Hauviette, Madame Gervaise sostiene che non è necessario che l'uomo semini, perché Cristo è ancora in grado di moltiplicare i pani, e che si impegni in guerra, perché Cristo non ha voluto che Pietro usasse la spada contro i soldati in armi (14). Le necessità dell'esistenza hanno qui perduto ogni significato. Perdono di valore le attività esterne. L'atteggiamento mistico comporta lo sprezzo della storia.

Curiosamente Madame Gervaise e Hauviette si incontrano su questo punto sostanziale; per entrambe non esiste il problema di una attiva presenza cristiana nella storia. Sicché i modi della loro esistenza cristiana rappresentano un limite della dimensione ecclesiale; nel primo non rientra la prospettiva dell'unione della vita umana alla vita divina, nel secondo sembra che la manifestazione più alta della vita cristiana sia quella che finisce col restare senza rapporto con la situazione storica. E' ciò che Péguy rimprovera alla Chiesa e che ha determinato la sua crisi di

(12) Ivi, p. 64.

(13) Ivi, p. 36.

(14) Ivi, p. 40.

coscienza. Agli occhi di Péguy la Chiesa è venuta meno come punto di riferimento dell'unità e della solidarietà universali, non ha indirizzato la sua forza a realizzare l'unità del genere umano, non è riuscita a penetrare nella vita comune degli uomini ed a porsi, rispetto ad essa, come garanzia di salvezza. Divenendo, al contrario, sul piano storico, presidio di particolarismi, strumento di una politica di conservazione e di egoismo, la Chiesa, abbandonando la solidarietà con tutti gli uomini, ha rinunciato contemporaneamente a preoccuparsi della loro salvezza eterna. Questo giudizio di Péguy sulla Chiesa non è storicamente infondato.

Nel corso della storia, la gerarchia ecclesiastica ha finito col comprendere i propri compiti all'interno dell'egemonia di un pensiero teologico che, privilegiando la relazione tra Dio e l'anima, ha consentito che guadagnasse terreno l'individualismo spirituale, compromettendo così la figura storica della Chiesa. L'esito si rivelava, dunque, congeniale alla unilateralità della teologia ma non alla pienezza del cristianesimo. Puntando, infatti, sulla perfezione della vita individuale, la Chiesa non poteva che subire il dato storico e non cercare un accomodamento con esso; la conciliabilità della Chiesa col mondo borghese ha ragioni teologiche e storiche molto precise. E' chiaro che in ragione di ciò passava in secondo piano il rapporto tra Dio e l'umanità, la dimensione comunitaria dell'umano e subiva un oscuramento la grande visione della prospettiva sociale ed escatologica che rientra nella più autentica condizione della Chiesa.

Ora Péguy, con « Jeanne D'Arc », riscopre questi valori nella cristianità e al limite può ritenere, nell'esempio della sua eroina, che la cristianità abbia strappato alla Chiesa la prerogativa stessa della presenza divina. Quando Péguy scrive « Jeanne D'Arc », il ripristino del carattere storico e sociale della sintesi cristiana era particolarmente avvertito. E' significativo che la Chiesa stessa, in quel medesimo periodo, vivesse intensamente la nuova esigenza che però venne espressa in un sistema eticorazionale che doveva regolare, con indicazioni conformi ai principi della fede, la soluzione delle questioni politiche e sociali. Veniva così messa in onore una dottrina volontaristica che invocava la moralità, la socialità, la libertà ed ogni altro principio che potesse fondare una giusta convivenza umana ma per risultati di valore meramente empirico. La conseguenza fu che, in effetti, una tale costruzione permetteva che la condizione del cristiano retrocedesse nel passaggio dalla considerazione della vita individuale a quella della vita sociale; lì il vertice continuava ad essere la unione con Dio, qui diveniva la conformità a principi morali, lì è la partecipazione alla vita divina a dettare la prassi individuale, qui è una precettistica morale a pretendere di sostenere la prospettiva di un giusto ordine sociale e politico (15). Per tal modo, la dottrina sociale cristiana

(15) Citiamo questi pensieri di Péguy che bene si adattano a sostenere il nostro giudizio: « Ce qu'on nomme la morale est un enduit qui rend l'homme imperméable

non si collegava con lo stato di pienezza del cristiano. Ma ora importa rilevare che il venir meno del legame con la Chiesa ha impedito a Péguy di battere la strada della dottrina sociale cristiana ma, e qui sta il paradosso della sua posizione storica, gli ha consentito, dalla sponda del socialismo, di reintrodurre, mediante la figura di Jeanne D'Arc, il grande tema della profezia, la parte viva e dinamica della Chiesa, il carisma che la fonda come comunità politica.

Certo, quella di Péguy rimaneva una proposta al momento negativa in quanto, se poteva soddisfare la sua coscienza, non portava un contributo alla soluzione dei problemi della vita civile. Acquista invece un chiaro valore se la si considera un seme divino, una profezia.

Comunismo e « sentiments de la santé » in « Marcel ... »

Quanto abbiamo già detto serve d'inquadratura a quanto stiamo per dire a proposito di « Marcel ». Quest'opera infatti diviene intellegibile, se posta in relazione con « Jeanne D'Arc ». Diremo di più. « Jeanne D'Arc » rappresenta la condizione stessa di rappresentabilità della città armoniosa, senza che questa scada ad esercitazione retorica. La città armoniosa è in fondo la speranza di Jeanne; come è accaduto per tutti i profeti, anche Jeanne ha davanti agli occhi l'ideale della società umana, della sua perfetta unità. Quando diciamo la parola ideale non intendiamo qui un che privo di valore storico ma il perfezionamento realizzabile di ciò che è già realtà.

Del resto, Jeanne stessa, con la sua vita e la sua morte, ha contribuito alla costruzione dello stato ideale dell'umanità. Péguy lo ha formalmente riconosciuto (16). Ma « Jeanne D'Arc » è associabile a « Marcel » non solo per un legame ideale; vi è anche una continuità sostanziale.

Entrambe le opere esprimono il ripudio degli egoismi che Péguy confida di sostituire con il solidarismo comunitario. In « Jeanne D'Arc », Péguy si scaglia contro l'egoismo della Chiesa, in «Marcel» contro l'egoismo del mondo borghese, contro quel principio che ha determinato un assetto sociale in cui la diversità delle parti sociali è stata trasformata in divisione e la divisione in antagonismo. Una realtà, dunque, quella borghese che rappresenta una inversione della finalità unitaria, della fraternità reale tra

---

à la grâce... La morale nous fait propriétaires de nos pauvres vertus. La grâce nous fait une famille et une race. La grâce nous fait fils de Dieu et frères de Jésus-Christ ».

Essi si leggono in B - « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne », pp. 1390-1391.

(16) Il dramma « Jeanne D'Arc » è infatti dedicato: « ...A toutes celles et à tous ceux qui auront vécu leur vie humaine. A toutes celles et à tous ceux qui seront morts de leur mort humaine pour l'établissement de la République socialiste universelle ».

gli uomini. E come in «Jeanne D'Arc» di contro alla Chiesa, Péguy evoca la cristianità, il mondo di coloro che vivono integra la semplicità della condizione umana, riassunto nella figura di Jeanne, così in « Marcel », di contro al mondo borghese, Péguy erige la città armoniosa in cui convergono, per un verso, l'esigenza universalistica del cristianesimo, per l'altro, l'esigenza di un rinnovamento politico e sociale. Non è solo una reazione ideale, quella di Péguy, ma una reazione attiva alla deformazione di tutti gli aspetti della vita che il mondo borghese ha perpetrato. Così in «Marcel» due aspirazioni corrono parallele; da un lato Péguy ci descrive la città armoniosa in cui è ricostituita l'unità della vita collettiva, dall'altro, sotteso ad essa, non rinuncia a farci percepire l'alto grado di tensione che nella storia si produce tra la molteplicità delle forze centrifughe che dividono e lacerano l'umanità ed una realtà antagonista, rappresentata da tutto il mondo delle energie e dei desideri puri. Questo mondo esiste, è una realtà sociale visibile. Esso corrisponde in « Marcel », alla « cristianità » di « Jeanne D'Arc ». Come Jeanne è stata capace di far corrispondere la realtà umana all'azione divina, così questa umanità diversa, che ha come unica ricchezza il talento della creatività storica, saprà assicurare il passaggio dalla città borghese alla città armoniosa. Questa realtà non è ancora perfetta, ma avanza verso la perfezione. In essa sussiste implicitamente la società universale la cui idea andrebbe altrimenti distrutta se la storia venisse abbandonata al solo giuoco delle forze centrifughe. Essa è non solo la condizione della sopravvivenza della società umana, presente oltre gli antagonismi introdotti dallo spirito borghese, ma la causa del superamento della egemonia borghese. La città armoniosa è l'erede di questa realtà sociale alternativa al mondo borghese. La città armoniosa è l'umanità intera.

Con la città armoniosa Péguy accoglie una esigenza spirituale e storica; quella, cioè, di ricomprendere l'individuo nell'unità sociale senza ricorrere allo Stato o ad altro mezzo coattivo, ma realizzando il senso della solidarietà umana. Qui nessun individuo, nessuna famiglia, nessun popolo, nessuna nazione pensa di vivere da sé o per sé, ma la vita di ciascuno è partecipazione alla vita comune. Qui la vera umanità si mostra attuata nella forma del comunismo; esso è l'aspetto concreto della filosofia sociale di Péguy. La città armoniosa è, infatti, soprattutto un organismo sociale in cui l'attività politica è ricondotta a momento della attività sociale.

Essendo una città naturale, la città armoniosa ha bisogno che sia assicurata la sua vita materiale. Ora tutti i prodotti, sia quelli naturali, sia quelli che sono il frutto del lavoro dei cittadini, appartengono alla città (17). A differenza del mondo borghese in cui l'economia coincide con l'organizzazione dei bisogni individuali, qui, nulla dell'intera sfera della

(17) A - p. 13.

produzione può essere sottratto al bene della città. A sua volta, la città assicura la vita corporale dei cittadini. Il lavoro, compiuto per la città, non mette a repentaglio la salute dell'anima e del corpo dei lavoratori. Ad insidiare la salute dei lavoratori non premono le comodità o i capricci dei consumatori; ogni lavoro malsano è bandito (18). Il lavoro per la città non assorbe tutto il tempo a disposizione dei lavoratori; ad essi è lasciato un ampio margine di tempo libero che è salvaguardato come un valore superiore al lusso della città o a quello dei consumatori. Il tempo libero è dedicato allo sviluppo della vita interiore e all'esercizio di un lavoro disinteressato (19).

Come si può osservare, nella città armoniosa, vi è un perfetto equilibrio tra i singoli e la società; gli individui non dominano la società né ne sono dominati, non vi è estraneazione del singolo dalla società ma nemmeno completa inclusione in essa. Non ci troviamo di fronte ad una esperienza collettivista che lasci alle spalle l'individuo né di fronte ad una concezione che lo ponga come il principio della realtà sociale. Siamo ugualmente lontani dal marxismo, dall'uomo come ente sociale, quanto dall'individualismo borghese. Il cittadino della città armoniosa conserva la sua individualità; ciò perché la città non è la rivale gelosa dei suoi cittadini.

Viene così ristabilito l'ordine delle finalità ma capovolgendo il principio borghese dell'utile individuale come condizione dell'utilità pubblica. L'armonia sorge quando prevale il bene comune sul bene dei singoli, ma in modo tale che il bene dei singoli rappresenti il criterio per determinare ciò che conviene al bene comune (20). Il principio della socialità dell'economia si estende poi a tutti gli altri aspetti della vita sociale. Così la divisione del lavoro non avviene né secondo l'uguaglianza, né secondo la giustizia, né secondo la carità; vi presiede l'armonia, che consente a ciascun cittadino di scegliere il lavoro che pensa di svolgere con maggior profitto. Come nella repubblica platonica, anche qui, la scelta del lavoro coincide perfettamente con ciò che è necessario fare. La distribuzione dei prodotti del lavoro, a sua volta, non contraddice il principio dell'armonia; ciascun cittadino sceglie i prodotti che siano adeguati ai propri bisogni. La preminenza in Péguy dell'unità della vita comunitaria, comporta l'eliminazione di tutti quegli istituti che, nel mondo borghese, favoriscono l'egoismo degli individui. Nella città armoniosa non vige la legge della domanda e dell'offerta, il diritto di acquistare e vendere e quindi nemmeno si presenta l'ipotesi di un aumento artificioso dei bisogni e di una corsa alla produzione. La comunità sociale, come non conosce al suo in-

(18) Ivi, p. 14.

(19) Ivi, p. 16.

(20) Ivi, p. 21.

terno alcuna autorità padronale, così non è sottoposta ad alcuna autorità di governo; nessuna autorità è sopraordinata alla comunità sociale (21). Qui i rapporti si svolgono e si sostengono sempre secondo i principi dell'armonia e della solidarietà. La presenza, poi, di cittadini che fanno il mestiere di comandare non contrasta con il principio di unità che regge la città; in essa manca una organizzazione gerarchica dei ruoli sociali.

Tuttavia la descrizione dell'ordinamento sociale non rende ancora piena ragione del significato della città armoniosa nel suo complesso, non lo rischiara sino in fondo. Che cosa è, infatti, capace di realizzare una così robusta coscienza sociale? Su che cosa essa poggia, quale ne è il fondamento? Possiamo dire che il comunismo della città armoniosa non è altro che la forma estrinseca de « les vies intérieures » alle cui esigenze la struttura sociale si intende subordinata.

Per Péguy le vite interiori sono quelle dei sentimenti e delle volontà. Esse sono indipendenti e libere. I cittadini della città armoniosa non hanno, dice Péguy, che « les sentiments de la santé ». La forma comunistica della società è allora legata ad una disposizione a questa forma, cui « i sentimenti della salute » inclinano gli uomini. Questi sentimenti non sono l'effetto ma la condizione di esistenza della città armoniosa; qui il mondo dei « sentimenti della salute » si palesa come realtà sociale e la realtà sociale stessa si rapporta a quel mondo come il materiale concreto della sua autoraffigurazione. Sono questi sentimenti a misurare la distanza tra lo stato esistente della storia ed il progetto della sua trasformazione. Assume qui figura il rapporto di opposizione che Péguy stabilisce tra « i sentimenti della salute » e i « sentimenti malsani » che vivono nel mondo borghese, di cui il mondo borghese è lo specchio (22). I cittadini della città armoniosa non solo sono immuni da questi sentimenti ma nemmeno sanno della loro esistenza in quanto la conoscenza implica in qualche misura una partecipazione. Così l'odio, la gelosia, le rivalità e tutti gli altri sentimenti che sono il sostrato conforme alle categorie storiche espresse dal mondo borghese, non hanno cittadinanza alcuna nella città armoniosa. « Le bonheur » dei suoi cittadini consiste nel non sapere che cosa sia l'odio e la gelosia.

Ma i cittadini della città armoniosa non hanno né conoscono quei « sentimenti di riparazione » che sono divenuti necessari nella società borghese. Péguy allude ai sentimenti di giustizia e di carità (23). Essi appartengono a quella umanità cui Péguy fa riferimento quando ad essa contrappone il quadro della vita borghese. Ebbene, questi sentimenti rimangono sconosciuti ai cittadini della città armoniosa. Dice Péguy: « ... ils ont reçu en héritage la cité que ces pieux sentiments leur avaient préparée,

(21) Ivi, p. 22.

(22) Ivi, p. 30.

(23) Ivi, p. 31.

mais ils n'ont pas reçu en héritage les sentiments qui leur avaient préparée cette cité, parce que ces sentiments devenaient inutiles et vains et désharmonieux à présent que l'oeuvre était parfait» (24). Sono sentimenti la cui utilità si è esaurita, una volta compiuta la fase di transizione dalla città borghese alla città armoniosa. Essi hanno preparato la città armoniosa, hanno reso possibile il suo avvento. Nella città non ancora armoniosa, nella città degli antagonismi e delle divisioni tra gli uomini, essi hanno garantito una certa unità, sono stati un segno della presenza della città armoniosa nella storia. E la città armoniosa nasce soltanto quando questi sentimenti hanno completato il loro cammino verso la pienezza, quando il loro ruolo di « sentimenti di riparazione » si è concluso di fronte ad una umanità che si è organizzata unitariamente. Così il mondo della storia, delle lotte, degli antagonismi, delle divisioni si spezza definitivamente per ricrearsi come città armoniosa che, di quel suo passato, non conserva nemmeno la memoria. Ai « sentimenti malsani », ai « sentimenti di riparazione », succedono « i sentimenti della salute ». Essi sono i sentimenti dell'assoluto (25). Essi caratterizzano la città armoniosa; un mondo diverso. C'è il mondo della natura e della storia in cui gli individui affermano sé stessi, le loro volontà al di fuori della considerazione degli altri o addirittura contro gli altri e c'è quello della città armoniosa che esprime l'unità di tutti dove ciascuno trova sé stesso in tutti e tutti si riconoscono in ciascuno. Péguy si fa partecipe di due mondi; con l'uno si scontra, all'altro si affida. E ancora. Se nella città armoniosa vigono i sentimenti dell'assoluto, questi sono il fondamento della sua unità: chi ha in sé i sentimenti dell'assoluto è, nel contempo, unito all'altro. Il principio divino lo libera dai limiti della natura.

Come « i sentimenti di riparazione » rappresentano, nella storia, la regola unitaria dell'umanità divisa, così nella città armoniosa « i sentimenti della salute » ci testimoniano che l'assoluto è diventato la realtà dell'umano, che il mondo naturale si è appropriato dell'unità divina.

Quando Péguy afferma che la città armoniosa è una città naturale, egli non si riferisce evidentemente alla natura come tale; l'umanità naturale non costituisce affatto una fraternità. Egli si richiama, invece, ad un mondo naturale pienificato, cioè elevato alla onniperfezione dell'assoluto. E' la congiunzione dell'essere naturale all'essere divino che si esprime nella visione unitaria dell'umanità. Il comunismo che si realizza così sulla base di principi assoluti è l'espressione della salvezza, dell'autentica uguaglianza, della vera fraternità. Allora la città armoniosa può essere definita come la città teandrica, una realtà, cioè, in cui il nesso tra storia ed assoluto ha cessato di essere dialettico; esso non presiede più allo svolgimento del processo storico che ha ormai toccato la sua meta. L'ultima

(24) Ivi, p. 32.

(25) Ivi, p. 33.

tappa ci mostra attuata la vera umanità nella forma del comunismo. L' orizzonte della città armoniosa si confonde con il mondo dell'escatologia. Infatti, i sentimenti della salute che informano questa costruzione sociale possono essere riassunti in uno: l'amore. Il comunismo della città armoniosa si fonda sull'amore. L'armonia sociale è dedotta dalla intensità e dalla spiritualità di questo vincolo unitivo. E Péguy non ha bisogno di esplicitare se per amore intende una forza della natura o il nome stesso di Dio. Se l'amore è il principio della città armoniosa, la filosofia sociale di Péguy diviene più propriamente una teologia sociale. La realizzazione della città armoniosa passa per l'abnegazione; essa registra la sconfitta dell'egoismo nei rapporti sociali a tutti i livelli, tra individui, tra popoli e nazioni. Se non vive dell'amor sui, la città armoniosa non può che sostenersi sull'amor Dei. Proprio qui, rinveniamo l'ultimo anello che salda « Jeanne D'Arc » a « Marcel ». L'amor di Dio e del prossimo che si è rivelato ed attuato in « Jeanne D'Arc », si mostra ora nell'umanità unificata ed organizzata della città armoniosa. Mentre lì è esplicito in una figura singola, qui è implicito nell'ordinamento sociale, nella sua forma più perfetta.

Si conclude così il discorso di Péguy in queste prime opere. Siamo stati risospinti dove avevamo cominciato; ora il cerchio si è chiuso. Profezia e comunismo rappresentano i due aspetti del pensiero di Péguy che egli ha saputo conciliare in una prospettiva di amore e di pace; un messaggio denso di significati sulla via del nostro domani.

ODDO BUCCI

MANDEVILLE E L'ETICA DELL'ILLUMINISMO

« Come ha dato alle api un forte istinto, per cui esse lavorano in comune e trovano in comune il loro alimento, così (Dio) ha dato all'uomo certi sentimenti, che egli non può mai rinnegare ... ».

E' strano che Cassirer, che riporta questa frase dal « Trattato di metafisica » del Voltaire (1) non abbia pensato ad un collegamento — favorito dalla similitudine citata — con l'operetta di Bernardo Mandeville. Infatti se è vero che ad un primo approfondimento le tesi sostenute dai due autori citati paiono divergere, ad un'analisi più puntuale e risoluta non è difficile rilevare come le diversità riguardino modi e quantità, non certo le tesi di fondo del loro pensiero peraltro comuni a tutto il movimento illuministico. L'involucro razionalistico del pensiero volteriano — e di buona parte dell'illuminismo francese — non deve sorprendere e non deve essere sopravvalutato: esso esprime l'arretrato stadio di sviluppo politico - economico della borghesia francese e richiama l'Inghilterra del 1600, come prova l'ammirazione e l'interesse degli intellettuali francesi del XVIII secolo verso il pensiero di Locke (anche esso fondamentalmente empiristico per quanto dissimulato da un linguaggio e da temi derivati dalla tradizione razionalistica) (2).

Se questi assunti, come cercherò di dimostrare, sono veri, mi pare che si possa sostenere ragionevolmente l'arretratezza del pensiero continentale e delle battaglie ideologiche da esso condotte, di contro ai contemporanei o addirittura anteriori contributi offerti dal mondo anglosassone. Il merito di questi contributi, fra i quali primeggia l'opera del Mandeville, consiste in un'analisi delle istituzioni sociali e politiche consapevole delle novità introdotte nel mondo moderno dallo sviluppo della tecnica e della economia capitalistica e nella convinzione del carattere irreversibile di tale processo.

Il fondatore dell'« utilitarismo »: Mandeville.

Bernardo Mandeville pubblica nel 1705 un poemetto dal titolo « Malcontento nell'arnia, ovvero i furfanti divenuti gente per bene » che in seguito riesporrà con prefazione, annotazione e commenti col titolo definitivo di « Favola delle api » (3).

---

(1) Ernesto Cassirer « La filosofia dell'illuminismo » - Firenze 1973, pg. 340.

(2) Per Voltaire, v. « Scritti filosofici » vol. 1 pg. 538 segg. - Bari 1962.

(3) Traduz. ital. a cura di M. Goretti - Firenze 1969.

La « Favola » racconta di un alveare di api, assimilato più o meno espressamente alla società (inglese) del '700 in cui sovrapopolazione, disuguaglianze, sfruttamento da parte di taluni nei confronti dei più, frodi, ladrocini, anziché condurre al disastro e alla miseria portano al benessere e alla floridezza della nazione. « L'avarizia, radice del male stesso ... era schiava della prodigalità, nobile peccato; mentre il lusso dava lavoro a milioni di poveri e la detestata superbia a un più gran numero ancora, l'invidia e la vanità contribuivano al fiorire delle industrie ...

« In questo modo il vizio alimentava l'ingegnosità che, unendosi all'industria e al tempo, aveva portato a poco a poco a un così alto livello tutte le comodità della vita e cioè i suoi veri piaceri, benessere e agi, che anche i veramente poveri vivevano ora assai meglio di quanto non vivevano prima i ricchi » (4).

Senonché l'ipocrita indignazione di alcuni nei confronti dei vizi dilaganti, scatenerà la collera di Giove che, ricolmando di onestà tutti i cuori, eliminerà dalla società il vizio e con esso la prosperità; l'alveare finalmente virtuoso ritroverà la pace ma verranno meno l'industriosità, la brama di guadagno e le ricchezze e l'alveare piomberà in uno stato di sofferente miseria. In nota conclude esplicitamente Mandeville « i vizi dei privati costituiscono pubblici benefizi ».

Mi pare che il pensiero di Mandeville, qui brevemente sintetizzato, costituisca il primo e più suggestivo esempio di liquidazione della morale (5): il rapporto interpersonale (il rapporto morale cioè) viene negato e risolto in quello sociale; da questo ultimo punto di vista infatti i c.d. « vizi privati » non vengono legittimati a posteriori in quanto da essi deriverebbe una comune prosperità, ma perdono il carattere di « vizio » e diventano comportamenti utili e positivi. A livello sociale — cioè il solo che conta per Mandeville — essi recano benessere e felicità, per cui il paradosso « vizi-benefici » appare come un compiacimento letterario, mentre dal punto di vista logico non sussiste alcuna contraddizione.

I meriti dell'opera si possono così riassumere: 1) ha il pregio di respingere con sarcasmo il vuoto bagaglio giusnaturalistico del '700, precorrendo di alcuni decenni l'utilitarismo moderno e superandolo per molti versi; 2) descrive, in modo ingenuo e paradossale — conforme all'intento

(4) Op. cit. pg. 38 e segg.

(5) Che le concezioni utilitaristiche contraddicano il presupposto fondamentale di ogni dottrina morale — l'esistenza o per lo meno la ricerca di norme oggettive — oggi è indubitabile. Il problema era meno chiaro in passato a causa della confusione tra morale, politica ed economia. Bentham s'illuderà di poter convertire sistematicamente la moralità in una scienza esatta sulla base del rapporto piacere-dolore e massima felicità. Su questa strada contribuirà a confondere ulteriormente i problemi senza prospettare soluzioni positive in nessun campo (nemmeno in quello legislativo-giudiziario, se è vero che l'Inghilterra rimase del tutto sorda alle sue istanze più o meno riformatrici). Progetto analogo, ma ridimensionato all'ambito economico, sarà parzialmente realizzato dal pensiero economico marginalista.

prevalentemente letterario dell'opera —, alcuni caratteri di fondo della società capitalistica; 3) anticipa il pensiero economico classico e addirittura alcune linee di sviluppo del sistema politico-economico capitalistico. Per queste ragioni si può affermare che — ove fosse stato debitamente conosciuto e correttamente inteso (6) — il pensiero di Mandeville avrebbe permesso lo svolgimento e l'anticipazione di un più ricco scontro di idee.

Il giusnaturalismo moderno

Il giusnaturalismo medievale aveva tenacemente mantenuto il concetto di un'etica intimamente legata alla trascendenza e alla ragione, non discostandosi — almeno nei pensatori più significativi, come ad esempio Suarez — dalla formulazione tomista (7).

La crisi ebbe inizio con l'accentuarsi nei minori della Seconda Scolastica e in Ockam, del carattere volontaristico delle sue formulazioni, che troverà nella Riforma e in particolare nel calvinismo le sue tesi più radicali. Tuttavia sarà proprio in un paese calvinista — l'Olanda — che con Grozio inizierà una decisa ripresa giusnaturalistica (8); il suo « De jure belli ac pacis » si preoccupa di stabilire una serie di norme fondamentali intese a regolare e favorire condizioni di fiducia e di sicurezza in cui possano svilupparsi tra gli uomini e tra gli Stati quei rapporti aventi contenuto economico.

Ma il giusnaturalismo moderno appare una decisa reazione non tanto al « volontarismo » — atteggiamento ricorrente nella storia, ma precario e instabile per il suo carattere non razionale — quanto piuttosto all'etica medievale. Apparentemente esso vorrebbe accentuare l'aspetto razionale della norma morale (oltre a Grozio, basti pensare a Locke e a Spinoza) al punto da poterne elidere definitivamente i nessi teologici, in coerenza del resto con le opzioni fondamentali della filosofia moderna; lo stesso Grozio che appare il più legato alla tradizione Scolastica, ci descrive una divinità che praticamente si limita a sanzionare e a garantire il quadro politico-economico già raffigurato dalla ragione, divinità dunque non dissimile da quella cartesiana che « si limita a dare un colpetto per mettere

(6) Sull'accoglienza che l'opera ebbe nel corso del secolo, v. introd. op. cit.

(7) Su questo punto v. Strozzi S. « Oggettività della morale e autonomia della prassi » - Renovatio 1973, n. 2, pg. 254 e segg.

(8) Se in un primo tempo la linea tollerante e pacifista perseguita da Grozio e dalla corrente politico-religiosa arminiana (in lotta con i gomariani che rappresentavano i ceti più retrivi e più legati alla stretta osservanza calvinista) ebbe a soccombere a causa dell'atmosfera resa infuocata dalla guerra con la Spagna, dopo la pace di Westfalia, il pensiero di Grozio diventerà un riferimento d'obbligo non solo per il giusnaturalismo moderno ma pure per le dottrine morali ad esso connesse.

in movimento il mondo » (9). Com'è noto, l'illusione del pensiero continentale di poter garantire l'oggettività della morale (e della conoscenza) in un sistema in cui la ragione ha perduto ogni legame con la Trascendenza, si rivelerà vana e si scontrerà con le critiche corrosive delle posizioni empiristiche sui principali presupposti concettuali del razionalismo. Ma a ben guardare, la pretesa di fondare razionalmente (in un sistema immanente) la morale viene semplicemente programmata, ma di fatto subito abbandonata. E' significativo, ad esempio, che proprio i due pensatori che si sono maggiormente impegnati nell'impresa, Locke e Spinoza, ci offrano quale conclusione dei loro sforzi, una morale empiristica, per non dire edonistica (10): le loro opere abbondano del termine « natura », ma in funzione sempre più spiccatamente ideologica; il « bonum faciendum » che nella formulazione tomista regolava l'insieme dei rapporti interpersonali, limitando l'ambito della legge naturale all'aspetto morale della vita, si viene così stravolgendo e trasformando — di pari passo con lo sviluppo borghese e capitalistico della società — nello « stare pactis », nella difesa della proprietà, nell'apologia di un qualche sistema politico, assolutistico o costituzional-liberale che fosse. E che ciò avvenga nel 1600 in Olanda e in Inghilterra — nei due paesi cioè che sono appena usciti da gravi rivolgimenti sociali e politici e che stanno consolidando le nuove istituzioni — mi pare quanto mai significativo: nel secolo successivo il definitivo assestamento dell'ordinamento politico liberale renderà superflua ogni difesa aprioristica dei valori e delle istituzioni vigenti e il Mandeville potrà permettersene una descrizione realistica e persino pessimistica (comune forse a taluni ceti nobiliari o alto-borghesi), rivelando contemporaneamente una singolare consapevolezza storica.

Nello stesso periodo in Francia, invece, lo stadio ancora assai arretrato del sistema politico-economico esige — situazione analoga a quella menzionata a proposito di Locke e di Spinoza — il mantenimento del linguaggio della tradizione razionalistica.

E' così possibile riscontrare nell'illuminismo francese una sostanziale univocità delle concezioni etiche, pur con diverse accentuazioni. Esse hanno perduto ogni carattere di trascendenza e l'universalità della norma che Montesquieu o Voltaire riaffermano è meramente apparente. Non pare

---

(9) Pascal « I pensieri », Br 77 - MI 1972, pg. 79.

(10) « Le cose sono buone o cattive solo in rapporto al piacere o al dolore. Chiamiamo *bene* ciò che è atto a produrre o accrescere piacere in noi o a diminuire la pena... » Locke « Due trattati sul governo » a cura L. Pareyson - TO 1960.

« Intenderò esser *bene* quello che sappiamo certamente esserci utile; intenderò esser *male* ciò che sappiamo certamente impedirci il possesso di qualche bene »; « chiamiamo *bene* o *male* ciò che giova o nuoce alla conservazione del nostro essere » - Spinoza « Ethica ordine geometrico demonstrata » a cura di G. Gentile - Bari 1915 - Parte quarta; prime defin.

infatti che la « legislazione » alla quale l'Helvétius — il più radicale di tali scrittori — affida il compito di rendere gli uomini «giusti gli uni con gli altri» si differenzi essenzialmente dall'esperienza e dal trascorrere degli anni ai quali Voltaire affida analoga funzione.

Certo, Voltaire — che appare il più legato alla tradizione giusnaturalistica continentale — insiste sul carattere oggettivo ed universale della norma, non disdegna di contrastare neppure il Locke per sostenere la tesi, ma i suoi argomenti dal punto di vista filosofico sono assai deboli. « La morale mi sembra talmente universale, talmente calcolata dall'Essere universale che ci ha formati, talmente destinata a servire da contrappeso alle nostre funeste passioni che vedo tutti i filosofi, da Zoroastro sino a lord Shaftesbury insegnare la stessa morale ... ». « Noi abbiamo visto che Hobbes, Spinoza e lo stesso Bayle, i quali negarono i primi principi o ne dubitarono, raccomandarono tuttavia fortemente la giustizia e tutte le virtù ... » (11). « Il maggior bene è quello che ci diletta con tale forza da renderci assolutamente incapaci di provare nessun altro sentimento ... » (12).

All'inconsistenza delle formulazioni oggettivistiche volteriane corrisponde negli altri illuministi una maggiore chiarezza nell'impostazione del problema: lo stesso deismo di Voltaire viene vivacemente criticato e nelle opere di D'Holbach, di Diderot, Helvétius, Condillac, D'Alembert, Condorcet, ecc. l'uomo perde ogni residuo legame con la divinità e si colloca in una concezione meccanicistica o empiristica. Ciò non impedisce tuttavia, anche ai più radicali dei « philosophes », di attingere a piene mani alla tradizione.

« Ispiriamo all'uomo coraggio e rispetto per la ragione perché impari a conoscere la sua essenza e i suoi diritti legittimi; fondi la morale sulla sua natura, sui suoi bisogni, sui suoi vantaggi reali che la società gli procura. Che abbia il coraggio di amare se stesso, che lavori alla propria felicità facendo quella degli altri; che sia ragionevole e virtuoso per essere felice ... » (13).

Espressioni di tale ambiguità sono diffuse non solo nelle opere di D'Holbach ma in quelle dei maggiori enciclopedisti; d'altra parte è assai significativa l'apparente parabola attraversata dal più profondo di questi filosofi, il Diderot, che — afferma Cassirer — percorre tutta la strada che porta da un fondamento a priori dell'etica, alla sua motivazione puramente utilitaria. In realtà tale parabola, come si è accennato, è molto più ristretta di quanto non pensi il Cassirer, se è vero che era già stata anticipata, e quel che è più grave inavvertitamente, negli stessi Locke e Spinoza.

---

(11) « Scritti filosofici » cit. pg. 543 e segg.

(12) Dizionario filosofico - voce « morale ».

(13) « Sistema della natura » - Prefaz.

Il ruolo politico dell'illuminismo

E' noto come il frenetico attivismo degli illuministi in senso riformatore abbia appena sfiorato la superficie delle istituzioni sociali e politiche del XVIII secolo; l'incidenza più sensibile di tanto impegno riguarderà in definitiva la sola politica ecclesiastica dei vari Stati, con particolare riferimento all'impero asburgico (14).

Non troviamo nel loro pensiero e tanto meno nel loro operare profonde contestazioni delle istituzioni politiche vigenti: l'autorità del monarca è rispettata e ribadita — non solo nei fisiocratici, noti sostenitori dell'assolutismo — e il programma di riforme che le si propone tende genericamente ad un maggior rispetto della libertà dei cittadini, ad uno svecchiamento delle istituzioni, ad una legislazione « egualmente vantaggiosa per i sovrani, i sudditi, le nazioni, le famiglie, i singoli cittadini » (15). Come le stesse parole di D'Holbach dimostrano — e che rispecchiano un generale convincimento dei « philosophes » — non vi è in loro alcuna consapevolezza degli attriti tra il vecchio e il nuovo, dei contrasti sociali e delle innumerevoli disuguaglianze economiche che pure l'incipiente industrializzazione provocava e rendeva evidenti (16).

I loro bersagli polemici — la politica religiosa e l'intolleranza, i residui feudali, i privilegi del ceto nobiliare ed ecclesiastico, l'inadeguata attività legislativa, la censura sulla stampa, ecc. — sono storicamente superati, quantunque si perpetuino nelle istituzioni e nella legislazione vigente. Non si vuole con ciò negare l'importanza della battaglia condotta dai vari Voltaire, Diderot, D'Alembert, Mably, ecc., ma semplicemente riportarla nelle sue giuste dimensioni. E' un fatto che l'Inghilterra un secolo prima era pervenuta a risultati più o meno simili a quelli accarezzati dai teorici continentali senza godere di un così imponente schieramento di intellettuali, anzi pare di poter affermare che sino al realizzarsi della c.d. « 2.da rivoluzione » la maggior parte degli uomini di cultura si fosse schierata

---

(14) Si noti inoltre che la politica ecclesiastica dell'assolutismo illuminato non si differenzia qualitativamente dalle tendenze giurisdizionalistiche che sin dal '500 si erano andate via via estendendo negli stati cattolici. Si v. in proposito G. Soranzo « Storia della Chiesa », VII, pg. 296 e segg.

(15) D'Holbach « Ethocratie, ou le gouvernement fondé sur la morale » - Intr.

(16) Che nel corso del XVIII secolo la produzione agricola e specialmente manifatturiera e industriale abbiano subito un decollo decisivo è ammesso da tutti gli studiosi di storia economica (francese).

Una recente opera (P. Goubert «L'ancien régime » - MI '76, vol. II, pg. 600 e segg.) riporta per la siderurgia e per le industrie estrattive tassi di incremento del 500 e 600% (rispetto al 1715). Comunque, anche ammesso che si debba parlare di uno sviluppo capitalistico limitato prevalentemente all'agricoltura, è fuor di dubbio che tali trasformazioni rimasero completamente estranee all'orizzonte culturale degli illuministi. Gli unici che ebbero chiaro il problema — i fisiocratici — furono per tutto il resto lontani dalle concezioni comuni ai « philosophes ».

dalla parte opposta, Locke compreso (17). D'altro lato manca negli illuministi la ricerca di una qualsiasi alternativa, non dico globale, ma anche semplicemente istituzionale alla società vigente: come aborriscono la rivoluzione — più ancora del dispotismo — sono in definitiva gli alfieri della borghesia che si va rafforzando e sviluppando sulla base di realtà sociogiuridiche — quali la proprietà privata, l'industria, il commercio, la banca — che essi inconsapevolmente e più o meno efficacemente contribuiscono a difendere dall'offensiva del ceto nobiliare.

A chi possono recare turbamento le loro controversie e i loro attacchi, se non ad un mondo decadente e oramai superato, nonostante il rinvigorimento favorito dalla politica di Luigi XV? Se non si accoglie questa valutazione, riesce difficile spiegare la compiacenza delle Corti europee verso le idee e i rappresentanti di questo movimento. Naturalmente ogni governo si serve dell'ampio bagaglio illuministico nel senso che ad esso torna comodo: l'impero asburgico della polemica antiecclesiale per limitare la potenza del clero, la Francia delle speculazioni fisiocratiche contro il pericolo della reviviscenza nobiliare, Caterina e Federico II delle concezioni giuridico-politiche nel vano tentativo di colpire la resistente feudalità la prima e per accentuare nelle sue mani l'amministrazione della giustizia e l'organizzazione burocratica dello Stato il secondo. E' significativa, ad esempio, la diffusione che tocca alla nota opera del Beccaria e la risonanza che viene ad acquisire in seno al movimento illuministico europeo: ha semplicemente il pregio di porre concretamente in discussione il problema della giustizia penale e di indicare precisi indirizzi *de jure condendo*, che verranno peraltro egualmente disattesi nelle legislazioni contemporanee (18).

Ma una sorte ben più amara sarà riservata agli ampi disegni riformatori vagheggiati dai « philosophes »: le vicende storiche della seconda metà del '700 faranno progressivamente crollare il bagaglio astratto di riforme da loro proposte e specialmente quell'atmosfera di ottimismo che ne ha spesso ispirato il pensiero e la condotta: le spartizioni della Polonia, l'insuccesso dei fisiocratici presso la corte di Francia, l'evidente strumentalizzazione delle monarchie europee, infine gli eventi della Rivoluzione francese e per l'illuminismo italiano le avventure napoleoniche nella penisola, danno il senso di quali scacchi la « Ragione » deve subire dalla storia. Le stesse vicende rivoluzionarie americane che normalmente si citano

(17) E' noto infatti che le opere giovanili di Locke — quelle redatte nel decennio 1660/70 — sostengono il punto di vista assolutistico, richiamandosi alle tesi hobbesiane.

(18) Si veda in proposito il saggio del Venturi (« Utopia e riforma nell'illuminismo » - TO '70) che cerca d'inserire — con forzature non indifferenti — l'opera del Beccaria nella assai misera tendenza utopica settecentesca. Il merito del breve saggio sul Beccaria consiste nella sintesi chiarificatrice dei diversi e talvolta opposti atteggiamenti dell'illuminismo francese di fronte ai problemi che il Beccaria aveva suscitato (pena di morte, tortura, scopo delle pene, ecc.).

a parziale riscatto dell'amaro e comune giudizio riportato, e per la loro ubicazione e per le diverse componenti ideologiche che l'ispirarono, è quanto mai controverso che possano essere correttamente collegate e derivate dal pensiero illuministico (19).

Gli eventi citati possono così avvalorare la tesi che l'illuminismo — come momento di civiltà, nel suo complesso — non sia stato accompagnato da una profonda consapevolezza storica; a tale conclusione è possibile pervenire anche per altra via.

L'« etica » capitalistica

Abbiamo visto come il mantenimento del linguaggio della tradizione razionalistica nel pensiero illuministico fosse il segno del progressivo deperimento dell'etica medioevale.

Questo esito è suffragato e spiegato dalla evoluzione dei rapporti sociali. Il Medio Evo che non conosceva una precisa distinzione tra la sfera pubblica e privata e valutava per conseguenza il complesso dei rapporti e dei comportamenti interpersonali e politici sulla base di un'unica normativa, versò negli ultimi secoli in evidenti e continue contraddizioni: la pretesa di estendere ad una sfera pubblica sviluppata e divisa in nuclei sovrani una legge morale fondamentalmente personalistica, non poteva che dar luogo a vasti conflitti e a enormi finzioni (20). La critica che il Ma-

(19) Gli storici contemporanei, sia americani che europei, si preoccupano per lo più del problema coloniale, come venne dibattuto dal pensiero economico del 6/700, delle diverse classi che si erano andate sviluppando nelle colonie, della schiavitù, ecc.; si ammette che il pensiero illuministico abbia fornito agli insorti americani alcune formulazioni che verranno tradotte nella « Dichiarazione » del '76, ma si insiste sui caratteri propri della rivoluzione.

(20) La morale cristiana durante il Medio Evo potè essere estesa alla regolamentazione dei fatti politici ed economici soltanto per il loro arretratissimo stadio di sviluppo: la concezione paternalistica del potere politico esprimeva una serie di realtà (confusione tra diritto pubblico e privato e dunque tra sovranità e proprietà, produzione finalizzata al consumo, scarsi rapporti commerciali, immediata rilevanza politica dei valori religiosi, assunzione diretta di questi valori quali programmi politici, ecc.) che allora senza eccessive forzature potevano prestarsi ad una configurazione morale; principe e popolo in definitiva si trovavano di fronte come due soggetti.

Quando politica ed economia si faranno più complesse — storicamente forse con la crisi della civiltà comunale — la normativa morale si andrà rivelando inadatta e incapace di regolare le nuove strutture e la crisi che si determinerà, dopo aver investito le istituzioni politiche (fazioni, tumulti, guerre per l'egemonia, ecc.), colpirà la stessa organizzazione ecclesiale: la figura più emblematica di tali contrasti, mi pare il Savonarola. Il suo tentativo consistè nell'unica proposta storicamente concepibile dal punto di vista cristiano, sostenendo da un lato l'utilità dell'autogoverno e dall'altro la funzione insostituibile e pur dialetticamente convergente della profezia (intesa come costante « richiamo alla coerenza della vita con la verità e quindi alla rettificazione della prassi » Baget-Bozzo « Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale » - FI '75, pg. 85). Ma anche il pensiero politico rinascimentale con la sua profonda

chiavelli rivolge alla precettistica politica anteriore e contemporanea (e successiva, aggiungeremmo noi) (21) — astratta per rispetto allo stadio di sviluppo cui erano pervenuti i rapporti economico-politici — è l'esempio più paradigmatico della violenta lacerazione che si era compiuta.

I secoli successivi, pur senza una chiara consapevolezza della diversità del piano interpersonale per rispetto a quello politico-economico-sociale, tendono ad ignorare il primo (22) e si tuffano con entusiasmo nella problematica connessa al secondo: essi si propongono una sistemazione delle istituzioni sociali e politiche, tentando di configurarle come realtà naturali e immutabili e conferendo loro caratteri etici del tutto incongruenti; si spaccia quindi per « naturale » e « razionale » ciò che è semplicemente utile e conveniente o magari frutto dei particolari interessi o convinzioni di un pensatore o di una parte della popolazione.

Da questo punto di vista l'opera del Mandeville ha il merito di abbandonare compiutamente i pregiudizi giusnaturalistici e di voler giudicare le istituzioni sulla base dei risultati da queste ottenuti. La sua descrizione della società europea del '600/700 si compiace anzi di mettere in rilievo

---

rottura degli schemi della trattatistica medievale e le sue radicali tendenze — atroce pessimismo ne « Il Principe » del Machiavelli e prefigurazione di una società fondata sulla ragione e sull'uguaglianza ne « L'Utopia » di Moro — dimostra come fosse definitivamente tramontato un periodo storico.

(21) « Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare impara piuttosto la ruina che la preservazione sua ». « Il Principe » cap. XV, BA '69, pg. 102.

(22) Basti pensare al carattere politico della « morale provvisoria » cartesiana o al primo precetto della legge di natura secondo Grozio (« stare pactis »), o al « Saggio » di Locke e all'« Ethica » di Spinoza che dimenticano nei loro svolgimenti gli assunti giusnaturalistici delle premesse. Si veda anche la valutazione eclettica che Cartesio dà delle concezioni etiche aristotelica, stoica ed epicurea nella lettera a Elisabetta (AT, IV, 271), pubblicata in « Le passioni dell'anima e lettere sulla morale » (introd. Garin - Bari '54, pg. 146 segg.).

Si tenga anche presente che — essendosi prodotta quella profonda scissione tra rapporto interpersonale e rapporto sociale politico — lo studio e la ricerca della fonte del piacere e della felicità, indubbiamente diffuso nei filosofi citati e in generale in tutto il pensiero dei secoli XVII e XVIII, non contraddice alla tesi esposta in quanto l'interesse che motiva quella ricerca è di tipo « psicologico », « individualistico » e non solo non colma l'abisso che si va determinando, ma addirittura lo esaspera. Tale giudizio parrebbe contrastare con l'osservazione che nel XVIII secolo si perverrà ad una conclusione abbastanza omogenea che troverà poi la sua definitiva formulazione nella concezione utilitaristica nella quale finalità politica ed etica individuale sono ugualmente governate dal principio di « massimizzazione » del piacere. Non c'è bisogno di insistere sulla falsità di tale apparente conciliazione, dal momento che è la storia stessa che provvede a smentirla; si pone se mai in evidenza lo stato di crisi che tale concezione ha provocato nell'Occidente contemporaneo che va ora alla ricerca di « criteri » (per non dire « valori ») ai quali subordinare quell'edonismo che, paradossalmente, si è voluto imporre quale unico principio ispiratore e dell'attività individuale e dei compiti dello Stato.

le assurdità che ne sono alla base, per trarne poi con maggior scandalo le conclusioni paradossali di cui s'è detto (23).

Una domanda che sorge spontanea dopo la lettura della « Favola » è se il perseguimento della prosperità di uno Stato sia necessariamente condizionato dall'intrecciarsi e svilupparsi a livello microeconomico dei peggiori istinti dell'uomo e delle peggiori sopraffazioni. La risposta affermativa del Mandeville — che non è provocatoria, ma che deriva da una coerente opzione empiristica — non è affatto soddisfacente: perché lo fosse Mandeville avrebbe dovuto chiarire che cosa intendesse per prosperità di uno Stato (con riferimento tra l'altro alla parte di popolazione che ne trae vantaggio) e avrebbe dovuto provare seriamente che una società fondata sull'uguaglianza e sull'onestà anziché sui vizi e sulla disuguaglianza avrebbe avuto la miseria come ineluttabile esito. In sostanza Mandeville ha tratto dalle constatazioni che la società moderna è enormemente più ricca di quelle del passato, e che di pari passo con la ricchezza sono aumentate le disuguaglianze e le ingiustizie, la conclusione — del tutto arbitraria — che l'accrescimento della prima sia proporzionale a quello delle seconde.

Non da questo punto di vista dunque egli riscuote simpatia presso Marx, che l'ammira invece per la sincera crudezza con cui egli rivela la realtà della società capitalistica (24): quale autore infatti ha descritto con altrettanta spregiudicatezza i latrocini e lo sfruttamento degli Stati borghesi del '700? Non certo i « philosophes » il cui ottimismo ideologico tradisce incomprensione delle condizioni storiche e ignora completamente ogni dimensione economico-sociale dei problemi. D'altro lato neppure nei classici del pensiero economico — la «Ricchezza» di Smith in particolare — che arrestano le loro analisi laddove si delineano conclusioni sgradevoli o poco incoraggianti per il sistema in via di sviluppo (25), troviamo analoga consapevolezza.

Ma c'è un altro fattore che permette di accomunare Mandeville a Marx e consiste nella convinzione comune ai due che la «struttura» della realtà abbia carattere economico. E' vero che la concezione economica della favola è ancora rudimentale e che risente delle carenze analitiche del Mercantilismo, ma è indubbio che per l'autore soltanto la potenza e la ricchezza di uno Stato e dunque dei relativi cittadini assumono valore; anzi soltanto queste riscattano l'insieme delle debolezze e delle miserie dei singoli, descritte e riconosciute.

---

(23) « Quelli che esaminano la natura dell'uomo... possono osservare come l'elemento che rende l'uomo un essere socievole non consista in un innato desiderio di compagnia... o in altre buone qualità... ma possono vedere che proprio le sue qualità più vili e più detestabili siano le più necessarie perché egli possa costituire le società più felici e più fiorenti » (op. cit. introd.).

(24) Marx « Il capitale » - Roma '74 - Libro I, tomo II, pg. 812 segg.

(25) Si veda, con particolare riferimento al problema del « valore » « Smith, Ricardo, Marx » - C. Napoleoni, TO '70, pg. 68 e segg. e pg. 108 e segg.

Sulla valutazione di questo stato di cose ovviamente cade qualsiasi analogia con il pensiero marxiano e, come abbiamo già accennato, si riscontrano le più gravi carenze. Infatti se non si possono addebitare al Mandeville difetti di un'analisi economica ancora ai primordi, lascia perplessi la constatazione che intuizioni geniali e sorprendenti si accompagnino ad una completa assenza di approfondimento dei problemi insorgenti. La stessa tesi dell'opera — «i vizi dei privati costituiscono pubblici benefici» — viene assunta senza alcun serio tentativo di giustificazione; l'autore — che manca invero di qualsiasi sensibilità filosofica — parte dal convincimento che l'uomo sia essenzialmente egoista e che tutti gli aggregati (compreso lo Stato che, per quanto democratico e soggetto alle leggi (26), viene considerato solo dal punto di vista degli interessi particolari dei suoi preposti) siano, presi per se stessi, espressioni di tornaconti individuali e non si preoccupa di risolvere il contrasto che risulta dall'attribuzione alla società del «miracolo» di saper trasformare gli egoismi individuali in pubblici benefici (27).

Curiosamente questo paradosso caratterizza anche il pensiero degli economisti classici. Smith — che è uno studioso di problemi etici e perciò più sensibile a cogliere la difficoltà — ricorrerà, com'è noto, al magico intervento della « mano invisibile »: il « deus ex machina » escogitato, per i suoi richiami giusnaturalistici otterrà un certo successo, ma l'ingenuità dell'operazione (dopo tante polemiche contro la vecchia metafisica) metterà a nudo la completa mancanza di spiegazione razionale del fenomeno. Probabilmente Smith riteneva che lo sviluppo della potenza e delle ricchezze del sistema, nonché l'evolversi dei bisogni degli individui e l'aumento dei mezzi atti a soddisfarli, fosse una constatazione attorno alla quale era possibile raggiungere un consenso generale; ma ciò che Smith doveva dimostrare era che il regime di libera concorrenza procurasse più e meglio di ogni altro (anche dal punto di vista del sacrificio richiesto) il bene di tutti. Tale regime infatti — fondato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione e sul libero incontro dei diversi interessi economici — non possiede alcun intrinseco valore morale e potrà essere preferito ad altri possibili ordinamenti solo in forza di criteri pratici. Smith invece, dopo aver ascritto a merito del sistema capitalistico caratteri tipici di qualsiasi società evoluta, quali la divisione del lavoro o un elevato sviluppo tecnologico — contrabbanda, come ha esattamente rilevato Marx, quel determinato sistema per il « sistema », ripristinando ancora una volta e per ragioni chiaramente ideologiche, il vecchio bagaglio giusnaturalisitco.

Non c'è bisogno di sottolineare l'identità sostanziale dei presupposti

(26) V. prefaz.; v. remark X.

(27) Quantunque il Mandeville non precisi in merito, come se volesse attribuire i caratteri specificati nell'opera ad ogni società in quanto tale, le sue descrizioni sono così storicamente legate all'Inghilterra del '700, che pare logico dedurre dalla lettura una diffusa consapevolezza della novità del capitalismo.

da cui partono Mandeville e Smith (28): ma mentre il primo ha il merito di esporre una tesi e di sostenerla sulla base di un presupposto empirico (pure con le riserve avanzate più sopra) e in un'opera letteraria, il secondo si preoccupa di fornirle una giustificazione filosofica, per quanto superficiale.

Si possono addurre della circostanza due diverse spiegazioni che peraltro non si contraddicono, la prima con riferimento al momento cruciale dello sviluppo del capitalismo industriale anglosassone che cade proprio nella seconda metà del '700: i richiami giusnaturalistici, l'ottimismo che pervade la « Ricchezza delle Nazioni » creano gli strumenti ideologici e l'atmosfera necessari per prevenire da un lato eventuali rigurgiti reazionari e reprimere dall'altro le prevedibili spinte rivoluzionarie, per cui agli inizi del secolo successivo la disperazione dei luddisti cozzerà contro un sistema economico oramai consolidato. In secondo luogo un'operazione delicata come quella intrapresa da Smith non può fondarsi esplicitamente sulla linea di pensiero empiristica che con un certo scandalo Hume aveva tracciato. Il secolo dei Lumi si vanta dei suoi interessi filosofici e non gradirebbe un'operazione così seria senza il rispetto di determinate condizioni ed esigenze.

Per conseguenza il tentativo — nonostante la sua inconsistenza filosofica — è coronato da successo; anzi è proprio l'equivoco di aver costretto con svariati espedienti una realtà nuova in cui primeggiano i rapporti economici in un involucro (cioè il linguaggio giusnaturalistico) che la tradizione ha ampiamente collaudato, ad assicurare all'opera quell'accoglimento che una maggior coerenza avrebbe probabilmente precluso.

I meriti di Mandeville

Il pensiero smithiano si è avvalso di tutta una serie di intuizioni mirabilmente delineate nel lavoro di Mandeville: la cornice liberal-costituzionale, la libertà di iniziativa economica, la divisione del lavoro, l'importanza dello sviluppo tecnico e industriale, sono temi espliciti della « favola ». Inoltre proprio per il carattere non scientifico della sua opera, Mandeville ha potuto esprimere e prefigurare sviluppi successivi, veramente sorprendenti per l'epoca in cui è vissuto: basti pensare all'importanza che egli attribuisce al consumo improduttivo e ai beni voluttuari e al collegamento di tali fenomeni con l'alto aumento della popolazione (reso appunto possibile dal dilatarsi della domanda di lavoro derivante

(28) I fondamenti del pensiero economico smithiano sono intuitivamente e talvolta espressamente presenti nella « favola », senonché il valore dell'opera di Smith consiste nello specifico e diretto interesse verso i fenomeni economici e la loro complessa sistemazione: ciò che in Mandeville aveva carattere poetico e paradossale, in Smith assume valore analitico e, si potrebbe dire, scientifico.

dalla produzione di beni di lusso) o alla convinzione più volte sottolineata che anche i vizi apparentemente perniciosi siano elementi che — proprio in quanto tali — giovino allo sviluppo economico; l'attualità dell'opera giunge al punto di prefigurare le odierne società democratiche e pacifiste europee: nel Remark X critica gli ordinamenti spartani fondati su ideali quali il coraggio, la virtù, l'onore, preferendo loro i vantaggi assicurati dalla stabilità, dal benessere, dalla democraticità che vedeva incarnati in Atene e che a suo avviso perseguono le grandi potenze commerciali europee contemporanee.

C'è però il rischio che un'attenzione troppo analitica sui singoli aspetti, perda di vista il contenuto essenziale dell'opera e cioè la convinzione del Mandeville che la società che si va sviluppando sotto i suoi occhi rechi con sé, visibilmente, un carattere del tutto originale, la pretesa all'autolegittimazione, che si manifesta nell'abbandono di ogni valore morale o principio direttivo. « Il Principe » forte e « virtuoso » si è dunque realizzato. Lo Stato capitalistico-borghese, in ragione della sua utilità e degli interessi compositi ma apparentemente solidali dei cittadini, ha risolto il conflitto tra principe e sudditi (29).

L'individuo, libero da ogni costrizione, eccitato a soddisfare gli appetiti più imprevedibili, trova nel risultato di questa allucinante forma di egoismo — cioè, come ho già detto, nella soddisfazione di sempre nuovi bisogni, nella prosperità del sistema — il riscatto, se così si può dire, dal suo isolamento inumano e dalla sua sostanziale riduzione a strumento di produzione.

La collera di Giove fornisce il pretesto poetico della deplorevole alternativa che balena all'orizzonte della storia: la minaccia di ricadere nel passato, in un mondo fondato su un qualsivoglia impedimento morale e che per questo riproporrà il conflitto principe-sudditi ora felicemente risolto, specialmente la minaccia di perdere l'opulenza raggiunta. Ma tale eventualità — come è ben chiarito nell'opera dall'invenzione mitologica — è confinata all'improbabile ipotesi che i mugugni dettati da invidia e da ipocrisia possano estendersi a tal punto da sopraffare la stessa ragione.

---

(29) E' noto che sul carattere « totalitario» dell'illuminismo hanno insistito a lungo i filosofi della c.d. scuola di Francoforte. Il processo analitico-matematizzante del pensiero moderno nonché l'espansione della scienza e della tecnologia che ne è conseguita hanno finito con l'inglobare la civiltà in un universo bloccato e dogmatico. Paradossalmente l'illuminismo, sorto come filosofia essenzialmente critica, si è trasformato nel suo opposto, in una nuova metafisica. Anche nei suoi risvolti morali e politici esso è pervenuto ad un esito analogo: « la liquidazione che esso attua di ogni norma direttamente vincolante, permette al dominio di decretare sovranamente gli obblighi che via via gli convengono e di manipolarli a suo piacere » (M. Horkheimer e T. Adorno « Dialettica dell'illuminismo » - TO '74, pg. 102). In questo saggio Mandeville (al pari di Machiavelli, di Hobbes, di Sade) viene elogiato — e giustamente, come si è cercato di dimostrare nel presente scritto — per non aver cercato « come gli apologeti della borghesia, di palliare le conseguenze dell'illuminismo con dottrine armonicistiche » (pag. 128).

E' questo a mio avviso il merito fondamentale del Mandeville: aver prefigurato con una sorprendente consapevolezza l'iter e lo sbocco ideologico del sistema capitalistico, in un'epoca nella quale — come dimostrano le successive elucubrazioni più o meno giusnaturalistiche dell'illuminismo — innumerevoli fattori (non ultimo dei quali il carattere ancora embrionale del potere borghese) impedivano non solo di prevedere l'esito del nuovo corso storico, ma specialmente di esserne consci.

Conclusione

Lo sviluppo del mondo moderno ha proceduto di pari passo con la sostituzione del rapporto economico (utilità) e politico (diritto) al rapporto morale. La profezia più compiuta di una tale possibilità si trova nel lavoro del Mandeville.

L'esito di questo svolgimento consiste nella riduzione dell'uomo alla sua dimensione puramente e volgarmente materialistica: in questa concezione unidimensionale dell'uomo il criterio discriminante è quello della utilità; nell'ambito di questa pubblici poteri e individuo raggiungono la loro apparente conciliazione.

Sarebbe un errore però attribuire al solo pensiero ottocentesco, o, peggio al Novecento la paternità di un tale esito. L'analisi marxiana esprime, è indubbio, la società a lui contemporanea ma la sua critica, per quanto ambigua, è nella direzione di un suo superamento.

A mio avviso la società capitalistica nella sua prima infanzia ha espresso ed è stata a sua volta sorretta dal pensiero liberale, sia economico che politico. Mentre il primo ha saputo cogliere la novità della storia con una maggiore consapevolezza (tant'è che pure oggi non manca di attualità), il secondo — ostacolato da una tradizione di pensiero consolidata e probabilmente dalla maggiore complessità del fenomeno — non ha recepito la novità che a piccole dosi successive: Locke, Spinoza, Hume, Burke, l'illuminismo continentale, Constant, Tocqueville, sino ai costituzionalisti democratici del '900 hanno semplicemente contribuito alla realizzazione di un quadro politico più evoluto e più corrispondente alle esigenze di sviluppo della produzione e distribuzione economica. Attribuire carattere di essenzialità all'angolo di « privacy » tanto caro ai liberali classici (come ad esempio riteneva Ortega y Gasset) non mi pare legittimo. La società contemporanea — a differenza delle società ancora involute del '700 o dell'800 — soddisfa i più eccentrici ed inverosimili desideri e così rende superflua quella piccola riserva di privilegio che la borghesia dei secoli passati, di fronte alla miseria dei più, gradiva godersi al riparo da occhi indiscreti.

SANDRO STROZZI

Recensioni di:

Gianni Baget-Bozzo
Mario Caselli
Filippo Garrone
Tiburzio Lupo
Piero Stefani
Sandro Strozzi

LIBRI

KARL RAHNER: « CORSO FONDAMENTALE SULLA FEDE » - introduzione al concetto di cristianesimo - traduzione dal tedesco di Carlo Danna - Edizioni Paoline, Alba 1977, pp. 582.

In questo libro, Rahner offre una esposizione in forma sistematica del suo pensiero. A parte l'opera fondamentale *Geist im Welt,* in cui egli ha espresso in modo organico la sua impostazione filosofica, Rahner è intervenuto su tutte le questioni disputate della teologia nella forma del breve scritto. Ora, lo scopo di elaborare un « concetto » del cristianesimo lo spinge a riannodare tutto attorno al nucleo centrale del suo pensiero gli interventi precedenti e a darcene una *summa:* come dice J. Metz, suo allievo: « l'unica *summa theologica* del nostro tempo ». Rahner ha certo influenzato profondamente la teologia cattolica nel nostro tempo, ma sul piano del metodo più che sul piano del contenuto. Sul piano del metodo: pur ponendo il suo libro fondamentale *Geist im Welt* come una interpretazione di s. Tommaso, Rahner ne ha dato una interpretazione così libera, una interpretazione in cui Husserl e Heidegger si sovrappongono al testo tommasiano, che quell'opera rappresenta il momento più significativo all'interno del pensiero teologico contemporaneo dell'abbandono della metafisica e del tomismo. Ma l'influenza metodologica di Rahner va oltre: Rahner ha mostrato come le fonti della teologia possano essere lette non dall'interno della tradizione teologica stessa, ma a partire dall'universo personale del teologo in quanto situato in una cultura data e che questo « esser situato » del teologo in una cultura data diviene il principio ermeneutico primo delle fonti teologiche.

In questo senso, Rahner è divenuto un maestro della teologia contemporanea.

Ma rimane tuttavia il problema: se si possa garantire l'identità della teologia all'interno di presupposti metafisici che le siano dottrinalmente incompatibili. Rahner ha infatti, senza dirlo (atematicamente per usare una sua espressione), rovesciato il principio teologico sin qui seguito da tutta la tradizione della teologia: di criticare le dottrine filosofiche, gli assunti culturali di cui usavano prima di elevarli a livello di criteri di interpretazione delle fonti teologiche. Oggi viene rilevata spesso la insufficienza di tale epurazione, ma non si può negare che tale fosse l'intenzione esplicita anche di coloro che meno contrapponevano Atene a Gerusalemme (ma ai moniti di Tertulliano il teologo cristiano non poté mai non prestare attenzione).

Ciò che dunque qui non è detto è che Rahner ha rovesciato il principio ermeneutico della teologia cattolica.

cioè la lettura della tradizione teologica all'interno di se stessa, ed ha posto la cultura che circonda il teologo, « l'uomo contemporaneo », come il primo principio ermeneutico della teologia. Il livello di udibilità storica delle proposizioni teologiche diviene l'orizzonte entro cui esse sono ridotte. Abbiamo così una radicale riduzione della teologia alla cultura egemone.

Ciò è dato con tanta sicurezza dal Rahner che la sua ermeneutica secolare della teologia è posta come un « corso fondamentale sulla fede » che si conclude con la proposta di tre formule di confessione della fede.

Rahner parte dalla impossibilità della metafisica quale presupposto ed elabora una ontologia in senso antropologico, ponendo l'uomo come « l'essere della trascendenza ». Infatti « mentre pone la possibilità di un orizzonte semplicemente *finito* di interrogazione, ha già superato tale possibilità e dimostra di essere l'essere di un orizzonte infinito ». L'uomo dunque esperimenta l'essere come il suo essere — di — un orizzonte — infinito. Egli sperimenta « in maniera radicale la sua finitezza », ma, in ciò appunto « supera tale finitezza e si sperimenta come l'essere della trascendenza, come spirito ».

Per Rahner, questo è il punto di partenza del « concetto del cristianesimo » o, in altro linguaggio, della teologia speculativa.

La « conoscenza atematica, eppur inevitabile della infinità della realtà », pone l'uomo come la trascendenza dell'essere sulla sua finitezza, come « l'anticipazione dell'essere in generale ». Diversamente dall'esito heideggeriano della fenomenologia, Rahner lavora sul concetto husserliano di orizzonte, e fa dell'uomo il luogo in cui l'orizzonte emerge come orizzonte onnincludente e quindi della trascendenza dell'essere rispetto alla sua stessa finitezza. Così il punto di rottura con la metafisica è definitivamente raggiunto.

Nell'ontologia rahneriana, è l'uomo stesso che si coglie come l'essere della trascendenza, e dunque come la trascendenza dell'essere sulla sua finitezza. Ne segue un metaprincipio che Rahner non indica, ma che usa costantemente e che potremmo esprimere come il postulato di immanenza: il concetto del cristianesimo deve essere pensato all'interno dell'uomo come essere della trascendenza, né può supporsi una conoscenza o esperienza rilevante che non sia pre-data all'interno della anticipazione dell'essere in generale che costituisce l'uomo.

La trascendenza dell'uomo, l'anticipazione dell'infinito è il fondamento di ogni conosciuto, ma, appunto per questo « si trova in certo senso sempre alle spalle dell'uomo, all'indisponibile origine della sua vita e della sua conoscenza ». La mistica e l'esperienza della morte, ne possono offrire una « approssimazione asintotica »

Il dato rilevato appare dunque sempre nell'ordine del categoriale, mai del trascendentale puro. Nel dato storico può darsi una figura simbolica di quella infinità di cui l'uomo è il luogo e la presenza: ma nessuna figura storica, nessun categoriale possono mai esprimere la pura infinità onnicomprensiva del trascendentale. L'infinità dunque che ogni uomo sperimenta atematicamente, non può mai essere tematizzata: qualunque nozione positiva sull'Infinito vale infinitamente meno dell'orizzonte originario in cui l'uomo è situato. Per questo il postulato di immanenza è assoluto. L'uomo quale realtà dell'ontologia fonda la storia, e per questo nessuna conoscenza storica può essere in ultima analisi, qualcosa di assolutamente nuovo e di ultimativo. Ciò rende assai difficile conservare il concetto di rivelazione proprio della tradizione teologica.

Il postulato di immanenza si afferma in riferimento alla conoscenza di Dio. Il nome Dio non può avere altro oggetto che l'essenza della trascendenza colta nella esperienza trascendentale del soggetto: anzi la « trascendenza strettamente intesa in quanto tale conosce — anche se come condizione della possibilità della conoscenza categoriale, della storia e della libertà concreta — sempre solo Dio e niente altro ». L'orizzonte della fenomenologia diviene dunque ciò che è connotato con il nome di Dio. Dio è il nome

dato a ciò che fonda l'uomo come l'essere della trascendenza.

Ma come identificare l'orizzonte trascendentale, che si caratterizza come « infinità vuota, come l'infinità puramente formale, come l'infinità necessariamente mediata a se stessa dalla finitezza » con il termine categoriale Dio, che indica altro da questo? Ridurre Dio all'orizzonte dell'uomo, che può essere legittimamente qualificato come infinità vuota, e cioè come nulla, comporta una riduzione radicale, e anzi rischio che tale nome possa essere legittimamente inteso come una particolarizzazione e una finitizzazione della trascendenza originaria dell'uomo, e, dunque, in senso proprio, una alienazione. E' sull'« orizzonte della trascendenza », su cui prima Rahner ha caricato l'identificazione dell'uomo, che egli ora, denominandolo, « il Mistero santo », pone il carico della identificazione di Dio: « Dio è distinto dal mondo... nel modo in cui tale distinzione si manifesta nella esperienza trascendentale originaria ». In tale esperienza, la trascendenza dell'essere sul finito, del soggetto sul conosciuto, è data appunto nella misura in cui tale trascendenza è relativa alla finitezza, ed è rispetto ad essa che è conosciuta. Ma nella tradizione teologica, la trascendenza divina è altro dalla trascendentalità umana: Dio non è relativo al mondo e nessuna prova teologicamente valida dell'esistenza di Dio può porre Dio come definito sufficientemente se è visto solo come causa e condizione dell'universo. La trascendenza in senso teologico è l'attributo per cui Dio esiste indipendentemente dal mondo. Ma ciò va contro il postulato di immanenza: « la definizione di questo orizzonte come "Mistero santo" non comporta perciò una concettualità desunta altrove e ad esso applicata dall'esterno, bensì desume tale concettualità dall'oggetto originario che è il suo proprio fondamento, nonché il fondamento e l'orizzonte della sua stessa conoscenza e che si manifesta in forza di se stesso nell'esperienza trascendentale ».

La distinzione creatura/Creatore è invece pensata da Rahner come la stessa che si esprime nella distinzione trascendentale / categoriale: « questa realtà assoluta, incomprensibile, che è sempre l'orizzonte, ontologicamente tendente a nascondersi, di ogni incontro spirituale con la realtà, è con ciò stesso sempre anche infinitamente diversa dal soggetto pensante e... dalla realtà finita concepita ». Che del resto esso sia l'unico modo di cui Rahner dispone, appare evidente quando egli tratta della « autocomunicazione divina »: « se Dio deve rimanere se stesso anche comunicandosi a noi, se egli deve esserci direttamente mediato con la realtà infinita e come Mistero ineffabile e la religione deve essere possibile in questo senso, allora tale evento deve verificarsi sul terreno dell'esperienza trascendentale in quanto tale, deve essere una modalità di questo rapporto trascendentale, che permette senz'altro un contatto immediato con Dio. E la manifestazione e concretezza categoriale di tale contatto immediato non può consistere nella sua finitezza categoriale come tale, bensì solo nel suo carattere di indicazione e di richiamo alla modalità di questo rapporto trascendentale verso Dio ». Il postulato di immanenza fa sì che Dio stesso non possa essere pensato che come trascendentale rispetto al categoriale, cioè in sostanza nel medesimo status ontologico dell'uomo. L'autocomunicazione divina è dunque necessaria, nel senso che essa è implicata nello status ontologico dell'uomo quale noi lo conosciamo: la grazia, come orientamento verso l'orizzonte infinito « è un esistenziale ineliminabile di tutto l'essere dell'uomo, anche quando egli si chiude ad esso con un no libero ».

Il « Corso » continua ponendo al paragone con la coppia trascendentale/ categoriale i temi fondamentali del cristianesimo. Il problema del peccato è il primo affrontato. L'atto umano è libero nel senso che « esiste come condizione della sua possibilità la trascendenza verso l'orizzonte e l'origine assoluta di tutti i nostri atti spirituali — e quindi verso Dio; in ogni atto di questo tipo deve esistere un « sì » o un « no » atematico detto a questo Dio

dell'esperienza trascendentale originaria ». L'« orizzonte trascendentale della libertà » diviene così « il suo oggetto vero e proprio ». Ma ancora una volta: come il trascendentale può essere oggetto di opzione? Come è possibile la « contraddizione assoluta della libertà »? A livello categoriale, il peccato diviene irriconoscibile: « non sappiamo mai con un'ultima sicurezza se siamo realmente peccatori ».

L'autocomunicazione di Dio è data nella « esperienza trascendentale: essa non « va pensata come un fenomeno singolare che si aggiunge ad una realtà pensata in maniera cosale, bensì come l'autentica natura di ciò che costituisce il rapporto ontologico tra Dio e la creatura ». O in altre parole: « la trascendenza assolutamente illimitata dello spirito naturale nella conoscenza e nella libertà, unitamente al suo orizzonte — il Mistero santo — significa già di per sé tale un'illimitatezza del soggetto, che il possesso di Dio nella sua autocomunicazione assoluta non cade propriamente al di fuori di questa infinita possibilità di trascendenza ».

La proposizione teologica appare così come un conferimento di significato. L'esperienza fondante dell'uomo può essere espressa in linguaggio teologico come l'autocomunicazione di Dio: perciò l'uomo può essere definito, proprio in quanto uomo come « l'evento della assoluta autocomunicazione di Dio ».

La Trinità allora appare come il fondamento intradivino di questa totale totale autocomunicazione di Dio nell' uomo: « in quanto egli è venuto nel centro più intimo dell'esistenza di ogni singolo uomo come la salvezza che ci divinizza, noi lo chiamiamo in verità "Pneuma Santo". In quanto questo medesimo unico Dio è presente nella storicità concreta della nostra esistenza, è presente per noi rigorosamente in se stesso lo chiamiamo Logos ». Così il postulato rahneriano che identifica Trinità economica e Trinità immanente significa che il Dio che si autocomunica totalmente nell'uomo è la totalità di Dio e che il Mistero trinitario coincide con l'autocomunicazione divina. La trascendenza di Dio nella sua stessa autocomunicazione viene qui meno: per questo la Trinità divina consiste nella autocomunicazione di Dio e la autocomunicazione di Dio è la Trinità divina. Del resto, come un Mistero propriamente detto, cioè una trascendenza di Dio al dono di sé, che è espresso appunto nella distinzione tra la vita trinitaria e la vita divinizzata nella teologia cattolica, è compatibile, se Dio è identificato come l'orizzonte dell'uomo, e questo è posto positivamente come infinito?

Rahner intende poi fondare il concetto di *historia salutis:* ma in che senso un evento storico può essere salvifico, se l'esperienza trascendentale è il luogo della autocomunicazione divina? Se « la storia categoriale dell' uomo quale soggetto spirituale è sempre e dappertutto l'autoesplicazione necessaria, (ma storica, oggettivante) dell'esperienza trascendentale » non rimane che concludere: « dal momento che, attraverso l'autocomunicazione entitativa ontologica di Dio, esiste un' autotrascendenza dell'uomo di carattere rivelatorio, assistiamo a una storia della rivelazione ovunque tale esperienza trascendentale ha una storia: assistiamo dunque a una storia della rivelazione nella storia dell'uomo in generale ». Ma così appunto si raggiunge un concetto di *historia salutis* diverso da quelli delle fonti teologiche della tradizione teologica. Il materiale della *historia salutis* biblica è vista qui come una autoesplicazione della esperienza trascendentale di salvezza, anche se si può dire che ne costituisce la più adeguata espressione categoriale.

Ma non si vede in che senso un elemento categoriale possa esser salvifico, se è nel trascendentale che si raggiunge l'autocomunicazione divina.

La cristologia è il punto centrale della tematica rahneriana perché solo qui è possibile usare il linguaggio teologico tradizionale in modo da tematizzare il nesso ontologico tra divino e umano teorizzato dal Rahner.

« Dio può essere presentato come Dio nell'ambito del categoriale solo nel modo della *promessa* (come colui che sta sempre sopra il categoriale

che dice sempre di sì al punto di partenza della speranza e al suo fine categoriale quale semplice tappa della speranza per eccellenza, e che anche così lo nega in quanto non identico con la realtà propriamente intesa) e della *morte* quale evento il più radicale di quella negazione che fa parte di ogni rivelazione (che comunichi storicamente) e che diventa assoluta nella morte, perché nulla di categoriale può più venir sperato e rimane ancora solo la speranza in un "tutto" o la pura disperazione ». La presenza del trascendentale nel categoriale avviene nella negatività. Il divino può essere espresso nello storico solo come la negatività dello storico. Rahner dunque ora riprende di fatto il tentativo hegeliano di razionalizzare il dato dogmatico mediante la dialettica. Ciò comporta la revisione del concetto di immutabilità divina. « L'assoluto ha la possibilità di diventare lui stesso l'altro, il finito... Il Mistero dell'incarnazione deve esistere in Dio e precisamente nel fatto che egli — benché per sé stesso sia immutabile — può diventare qualcosa d'altro. L'asserzione sulla immutabilità di Dio è un'asserzione dialettica ».

La Trinità diviene così l'espressione della dialettica divina sì che l'incarnazione è essa stessa espressa nella Trinità e il divenire uomo è espressione ontologica dell'essere Dio: « l'autoespressione di Dio nella sua pienezza eterna è la condizione della sua autoespressione fuori di sé ad extra, e questa rivela identicamente proprio quella. Con ciò il divenir finito esprime il proprium di Dio, l'ontologia che fonda l'esperienza trascendentale eppure è diversa da qualunque metafisica». La natura umana diviene così un momento intradivino: « Dio assume una natura umana come la sua natura ». La reinterpretazione di Nicea e di Calcedonia non salva le formule dell'ortodossia.

Con ciò giungiamo al vertice della teologia rahneriana, l'ultima definizione dell'uomo: « potremmo definire l'uomo... come ciò che sorge quando l'autoespressione di Dio, la sua Parola, viene pronunciata con amore nel vuoto del nulla non divino... *Quando Dio vuole essere non-Dio, nasce l'uomo* ».

Ci pare questo il supremo esito della teologia rahneriana: il ripristino della lettura del dogma secondo le figure della dialettica. Ritroviamo il medesimo iter della filosofia hegeliana della religione. Il finito diviene la figura negativa dialettica del divino, all'interno di esso.

La lettura storica di Gesù è omogenea a questa proiezione della cristologia nell'intradivino, a questa fusione pura di teologia e di economia.

Gesù è colui « che accetta liberamente il destino di morte e si abbandona precisamente alle possibilità impreviste eppur non calcolabili della propria esistenza » e colui che « ribadisce anche nella morte la sua rivendicazione unica di una identità del suo messaggio con la sua persona, nella speranza che tale sua rivendicazione venga confermata da Dio anche in quella morte ».

La coscienza di Gesù è dunque la coscienza del divino nella negatività dello storico. Se l'umano è il negativo dialettico intradivino, Gesù che lo esprime, esprime la realtà ultima di sé come « salvatore assoluto » nella negatività della negatività. Negare lo storico è negare il negativo e quindi riaffermare la positività del divino. Ciò è del resto quello che Rahner dice della resurrezione di Cristo. « La resurrezione di Gesù significa che la sua causa non è finita con la morte. Gesù risorge nella fede dei suoi discepoli ».

E questa fede è la riaffermazione della totalità della figura: « ma questa fede dentro la quale Gesù risorge, non è propriamente e direttamente la fede in questa risurrezione, bensì quella fede che sa di essere in stato di liberazione, divinamente operato da tutte le potenze della finitezza, della colpa e della morte, e che si sa autorizzata a sapere ciò dal fatto che questa libertà si è verificata ed è stata rivelata a noi in Gesù stesso ».

Cioè: con la resurrezione di Cristo il concetto del cristianesimo si è chiuso ed è come tale totalmente comprensibile e partecipabile.

Ma la fondazione del concetto del

cristianesimo è qui ancora una volta la riduzione del cristianesimo a concetto, cioè la ripetizione di un nuovo tentativo gnostico, di un neo-gnosticismo. Come per gli gnostici, è nella piena partecipazione al concetto che si ha la totalità e la pienezza della rivelazione di Dio.

La ecclesiologia rahneriana è infatti scarsamente significativa, poiché in essa non ha parte lo Spirito Santo: là dove si è dissolto il Mistero in senso proprio, la conoscenza del rivelato è ora frutto di una esperienza trascendentale in possesso del suo concetto e che sa scegliere i suoi simboli nell' area del categoriale. Ma nessun simbolo è in sé tale da valere come discriminante, là dove il trascendentale riconosce se stesso a partire da qualunque espressione categoriale.

Dello gnosticismo, il Rahner ha un risvolto significativo: la tendenza costante ad evacuare la *fides historiae* e la *historia fidei.*

Ciò che è per lui scandaloso, è che la rivelazione del divino possa esser data attraverso la via del fatto storico, e non appaia invece saldamente possedibile attraverso l'esperienza trascendentale.

Per il Rahner può essere accettato come automanifestazione di Dio solo ciò che può essere pensato attraverso l'esperienza trascendentale.

Ne segue che praticamente il fatto evangelico è considerato di rilevanza scarsa per la teologia e avente valore solo se validato dalla cristologia nazionale: « i dati storico-salvifici vengono offerti solo nel miracolo della fede stessa ». E ciò vale, come si è detto, anche per la resurrezione. Non è la certezza del fatto, ma quella del concetto che fonda il processo salvifico.

Rahner, interpretando come momenti concettuali fondati sulla esperienza trascendentale i dati dogmatici sì che l'esperienza trascendentale è interpretata ma non mai superata, ha offerto un metodo di lettura del dato biblico che consente la sua trasposizione in chiave secolare.

Il Rahner ha fondato così un metodo e un quadro di riferimenti da cui una lettura secolare può muoversi, pur non facendo propria la determinatezza della impostazione rahneriana. Il Rahner in realtà ha piuttosto raramente usato del suo impianto concettuale per interpretare i fatti storici, ma per reinterpretare i concetti teologici. Ma si può dire che l'alternativa alla teologia cattolica è in sostanza data molto maggiormente da questa lettura neognostica della rivelazione che dai risvolti operativi della teologia politica.

L'edizione italiana del libro del Rahner esce con l'imprimatur di mgr. Vallainc: vorremmo sapere che cosa significa. Se un tal libro può uscire con l'imprimatur, tanto vale abolire l'istituto.

G. B. B.

JURGEN MOLTMANN: « LA CHIESA NELLA FORZA DELLO SPIRITO » · contributo per una ecclesiologia messianica - traduzione dal tedesco di Dino Pezzetta - Queriniana, Brescia 1976, pp. 463.

Moltmann propone contestualmente in questo libro a un tempo la dissoluzione della Chiesa e la sua egemonia. Si dissolve la Chiesa istituzionale e sacramentale, la Chiesa nell'ordine della società « separata » o del segno escatologico: ogni realtà specificamente ecclesiale, il dogma, i sacramenti. la comunione vengono recuperati ad una dimensione esperienziale e secolare; in cui il simbolo non ha più rapporto con il Mistero ma con la esperienza. Ma al tempo stesso sorge una Chiesa egemone, perché la sua « separazione » dalla storia non è più espressa dalla umiltà del segno, ma da una dimensione carismatico-messianica che si fa senza mediazione esperienza del singolo ed evidenza per la comunità. Si ha così da un lato un duplice registro della struttura del libro: da un lato la dimensione del

segno e del Mistero viene ricondotta interamente all'umanamente sperimentabile: la comunione diviene l'amicizia, l'apostolato diviene la potenza per la liberazione storica della creazione ridotta alla miseria, la speranza investe non un altro mondo, bensì il mondo che si tramuta nel regno di Dio, la cena del Signore è aperta come « mediazione messianica » a tutti coloro che attendono il mondo nuovo, il battesimo diviene il segno dell'avvento della speranza per questo mondo e del servizio messianico che in favore di esso si svolge.

Al tempo stesso, tutte le esperienze secolari divengono messianiche e carismatiche, vengono superpotenziate, pur rimanendo immanenti, da una forza che abolisce il limite storico e trasforma la secolarità in una pienezza immanente. La storia è trasvalutata sullo stesso suo piano. Da che cosa? Non è la grazia, ma è infine il fatto cristiano come fatto ultimo che vince il limite, la decadenza e lo scacco, e pienifica il mondo nella sua stessa dimensione mondana. Non è una ideologia, ma una supervita storica, immanente, politica quella che il fatto cristiano porta con sé. Il termine messianico, in contrappunto a cristiano, riprende il suo significato originario, di pienezza storica, mondana, nell'« al di qua ». La comunità messianica diviene così l'ultima parola di tutte le esperienze, il vero giudaismo e il vero paganesimo, sicché Moltmann può tranquillamente annunciare un cristianesimo buddista, induista, animista, musulmano, confuciano, scintoista. Ridotto a surpienezza vitale, il cristianesimo può esprimersi in tutti i linguaggi, accogliersi in tutte le tradizioni, coronare di sé tutte le strade, lasciandole identiche a se stesso e ponendo solo il segno +, la liberazione dal limite, a dottrine e movimenti che si contraddicono sul piano delle dottrine. Può vivere in simbiosi pienificante con l'economia e con il diritto, realizzarsi come identità aperta in tutti i contenuti.

La riduzione dell'ecclesiologia nella escatologia e il livellamento storico e mondano dell'escatologia fanno di un cristianesimo svuotato di ogni contenuto dottrinale e di ogni specifico nell'azione, la matrice che riassorbe in sé tutta la storia.

E' coerente l'ecclesiologia del Moltmann con la teologia della speranza da lui elaborata, dieci anni fa? Può sembrare sia rimasta qui molto della « piccola aria » suonata sul registro di Bloch. Ma ne è rimasto pochissimo. Nelle pagine di Bloch vi è qualcosa di profetico, l'apertura ad un *totum* e ad un *novum* di cui non vi è più traccia in Moltmann. In Moltmann la escatologia è una pienezza sociologicamente definita, la festa della vita quotidiana, la banalizzazione dell'utopia. Questo è un pensiero volgare, fatto cioè per una attenzione di volgo; un superconsumismo colorato di fraseologia escatologica.

Non vi è nemmeno quel che di serio era nella teologia della speranza, con la spada del nulla posta tra questo secolo e il secolo venturo. Qui il futuro è già cominciato perché non ha mai avuto inizio, è la fantasia di pienezza aggiunta alla realtà quotidiana.

Che questo autore abbia un seguito è un segno: forse qualcosa della Chiesa muore, un suo modo storico si dissolve. Se l'idea di dissoluzione escatologica della Chiesa, pur in chiave tanto scadente, trova interesse, come il successo del Moltmann prova, ciò è, da solo, un segno del tempo.

G. B. B.

AA.VV.: « PROBLEMI E PROSPETTIVE DI TEOLOGIA MORALE » - a cura di Tullio Goffi - Queriniana, Brescia 1976, pp. 464.

Dei rami della teologia, la morale è quella che ha finito per sopportare maggiormente l'impatto della separazione tra teologia e metafisica, realizzata dalla « svolta antropologica ». Ciò

si comprende, sia rispetto alla minor densità dottrinale della sistemazione teologica corrente in morale, sia all'inevitabile preminente risvolto prassistico della « svolta antropologica ».

Il gruppo più noto dei moralisti italiani è così in grado di offrire, una opera di collaborazione internazionale che segna uno spazio teoretico alla teologia morale nel quadro di un fondamento antropologico.

Non tutti i saggi sono qui omogenei né tutti coassiali alla tematica prevalente: tuttavia essi indicano che lo schema praticistico della sistematica corrente è ormai superato, e che la teologia morale non può che partire da una rigorosa fondazione teoretica dei suoi presupposti e dei suoi metodi.

E tuttavia, sul piano teoretico, e perciò formalmente teologico, la *main line* di questa opera collettiva suscita gravi problemi.

In primo luogo, non si può convenire sul concetto di teologia acculturata come lo elabora don Goffi. La teologia morale sarebbe stata pensata come superstorica proprio perché sinora riceveva passivamente i modelli culturali egemoni. La nuova teologia morale tematizza la necessità dell'acculturamento, cioè della sua relatività totale costitutiva ai modelli culturali egemoni, e diviene perciò scientifica nel senso che riconosce ed esplicita i suoi presupposti teoretici necessari rimasti sino ad ora latenti. Ma in che senso rimane teologia? Qui don Goffi ricorre alla kénosis: la teologia svuota se stessa « disperde la Parola qual fermento tra i pensieri etici umani » si pone quale « kenosi tra i vari umanismi attuali, non solo per esprimersi, secondo la sensibilità corrente, ma per realizzarsi nel suo essenziale scopo incarnazionistico », « si lascia lentamente acculturare da valori proposti da quelle stesse ideologie, che essa esplicitamente combatte come erronee ». La sua legittimità deriva dalla « sua forma definitiva nel Cristo integrale ». Don Goffi non costruisce questa posizione che per accenni, sicché diviene persino difficile una critica: su quale base può sostenere che la kénosis è una disidentificazione dottrinale? O che l'identità escatologica deve essere senza mediazione anticipatrice nella realtà storica? Dove è allora il proprium della fede, della Chiesa, della teologia?

Un tale concetto di kénosis non ha radice né biblica né tradizionale: qui è poco più di una metafora, o un'allusione a un concetto che rimane come tale indefinito.

Don Enrico Chiavacci ci offre il miglior saggio della *main line* di questa raccolta. Egli ha una buona padronanza di quelle materie scientifiche che interessano l'antropologia: gli argomenti con cui difende la libertà della volontà da ogni assolutizzazione sia della psicoanalisi che della neuropsichiatria ci sembrano significativi.

Meno chiara la connessione tra « meta-etica » ed « etica analitica... che riflette i meccanismi profondi »: soprattutto perché pone in parallelo l' etnocentrismo, il *Volksgeist*, e il concetto cattolico della legge naturale.

Ma si può sostenere insieme il condizionamento dell'intelletto, cioè il carattere in tutto storicamente determinato dei valori morali e la libertà della volontà? Qui avvertiamo il limite dell'assenza di una dottrina metafisica dell'uomo, il non uso del concetto di anima come sostanza. E' possibile fondare *fenomenologicamente* la differenza dell'uomo dal mondo, che è indicata dalla libertà?

Il Chiavacci, che ha percorso fedelmente l'itinerario spirituale e culturale del pensiero moderno, finisce in questa significativa affermazione: « eppure di una metafisica abbiamo bisogno: la detronizzazione della metafisica implica il trionfo della banalità ». E segue proponendo di « aprire qui, con estrema umiltà ma anche con estremo rigore, il discorso cristiano ». Questo discorso comporta per Chiavacci una metafisica?

Sembrerebbe di sì. E non si può non essere d'accordo con lui quando scrive che « solo se si avrà il coraggio di vedere in faccia il dramma morale odierno e di partire da esso, l'annun-

cio della Parola sarà forza di salvezza ». Ma se Chiavacci, che ha fatto questa scelta e percorso questo itinerario, giunge a chiedere il ritorno della metafisica, perché criticare quei « teologi e pastori » che vogliono mantenerla? E' lecito criticare il mantenere la metafisica, scienza critica per eccellenza, a un livello fondamentalista e non pensato, allo stato di riflesso: se questo è il senso della critica, esso è accettabile.

Ma allora il problema della ontologia dell'uomo, il problema della metafisica e della teologia dell'anima, si imporrebbero come momenti costitutivi di una teologia morale che pensi i propri presupposti antropologici.

Su una linea diversa si situa l'articolo di Klaus Demmer sugli « elementi base di un'antropologia cristiana ».

Il Demmer cerca di comprendere lo schema della legge naturale in uno schema teologico in cui « l'irripetibile autocoscienza di Gesù Cristo è la misura cui si deve indirizzare l'umana autocoscienza ... In essa sono da trovarsi le misure decisionali per l'azione etica del cristiano: queste sono innanzitutto di specie meta-morale: essi non sono direttamente criteri di azioni convertibili, ma invece criteri di specie mediabili, che abbisognano dell'affiatamento con conoscenze della legge naturale etica per costruire una decisione concreta. In considerazione di essa si arriva a una comprensione allargata delle norme; nell'esperienza di Gesù sono fuse in una indivisibile unità, esperienza di Dio e autoesperienza: « *lex divina* » e « *lex naturalis* ... ».

Ma il modulo del Verbo incarnato non conviene al cristiano che nella misura della partecipazione. Nel Demmer non è tanto in questione il contenuto positivo dell'etica quanto lo stesso concetto di legge, che esprime la differenza tra il Creatore e la creatura: nell'ordine teandrico, la grazia modifica l'uomo innalzandolo alla misura divina: e la nuova legge, in quanto legge, scandisce il momento della differenza, indica che la divinizzazione è un processo, in cui l'uomo perde e guadagna e moralmente muta.

Il Cristo è la possibilità e il compimento della divinizzazione, ma il divenire, affidato allo Spirito Santo, è il momento della nuova legge in quanto legge. La binarietà cristiano/Cristo concepito sotto il segno della semplice identità elimina la coppia dinamica cristiano/Spirito Santo, entro cui il momento della diversità è espresso appunto dalla legge.

Non possiamo che consentire allo scritto di Armido Rizzi sul « senso dell'esistenza umana nella prospettiva della decisione morale ». In essa la legge, un « nemico » della morale in chiave di svolta antropologica, non è più degradata a legalismo e riprende il suo significato spirituale originario come momento del patto, espressione della differenza tra l'uomo e Dio e tramite della divinizzazione.

Nel medesimo segno si può leggere l'articolo di H. Kramer sulle « scelte irrevocabili » e quello di J. Walgrave su « La persona e la comunità nell'universo ».

La « svolta antropologica » rivela la sua potenzialità eterodossa nell'articolo di A. Molinaro su « Creatività e responsabilità della coscienza ». E' qui appunto che la negazione radicale del concetto di legge appare come capace di porre in crisi la distinzione del Creatore e della creatura. L'ultimo fondamento infatti della svolta antropologica è la concezione dell'uomo come la negatività dialettica di Dio, cioè l'inserimento di Dio e dell'uomo nella figura di una totalità identica a se stessa in tutti i suoi momenti: « la struttura della legge è la struttura dell'esistenza che incontra Dio nella sua intimità interiore e... in questo incontro coglie se stessa e come esistenza da esso originata e come esigenza e pretesa con esso infinitamente posta ». La coscienza è dunque creativa, in quanto l'adempimento della norma « è l'adempimento di se stesso, del suo essere in quanto nell'atto creativo divino diviene immediatamente il suo dover essere ». In altri termini: l'esistenziale cristiano è dato dalla piena relatività della coscienza a Dio e di Dio alla coscienza: « l'esistenza cristia-

na è tutta *per* Dio e Dio è tutto *per* la coscienza umana». Dove si deve notare che questo «per» designa una *relazione costitutiva* dell'esistenza umana, la quale introduce successivamente ma immediatamente nella stessa unità sintetica che è la coscienza umana nella libertà. L'unità di Dio e dell'uomo diviene «naturale», posta come mutuo riferimento e mutua implicazione: la negazione del concetto di legge come espressione della differenza costitutiva tra Dio e uomo (e, in questo senso, della verità della eteronomia dell'uomo), conduce alla negazione del concetto di grazia come innalzamento dell'umano al divino e cioè come divinizzazione. Torna immediatamente il ricordo dello gnosticismo antico, della sua espunzione del concetto di creazione e di legge dal Cristianesimo e dalla sua asserzione della appartenenza ontologica dello spirito umano all'ordine divino. L'immediatezza del nesso Dio/uomo sul piano ontologico conduce alla eliminazione del nesso etico: conclusione anche questa tratta dallo gnosticismo antico.

Affinità significative, rispetto al saggio del Molinaro, si trovano in quello di D. Mieth su «norma morale e autonomia dell'uomo». Anche per il Mieth la legge è l'avversario: «la teologia morale si avvicina sempre più ad ammettere che il carattere specificamente cristiano dell'etica cristiana non può essere formulato in maniera normativa». Anche qui abbiamo una impostazione neognostica del problema della legge.

Il problema del contenuto etico del cristianesimo non è posto più sotto la categoria della norma, ma in quella dei modelli personali. Come nello gnosticismo antico, l'intellettuale è l'antagonista del naturale, così qui l'antagonista del naturale è dato dal personale.

Il saggio di H. Weber abbandona la tematica speculativa per quella più immediatamente pratica. Perso il momento metafisico e quindi la distinzione del morale dal pratico, ogni scelta morale è ricondotta alla scelta pratica e, in quanto necessariamente finita, viene qualificata come compromesso. La legge manteneva una trascendenza intellettuale della norma sulla prassi, il che consentiva appunto la distinzione tra il morale e il pratico. Caduta la legge, cade, come qui appare chiaramente, la distinzione tra prassi e morale. La seconda è immediatamente risolta nella prima.

Gli altri saggi che seguono riguardano temi particolari, e non coinvolgono più direttamente la riduzione antropologica della morale compiuta nei saggi teoretici. Cioè: non seguono sensibili novazioni nell'ordine della prassi, nonostante la radicalità dell'alternativa teoretica non solo e non tanto alla trattazione teologico-morale consueta ma allo stesso aggancio metafisico della teologia. Questa prospettiva ci pare dunque più capace di valere come interrogativo critico che come capace di portare innanzi delle novazioni reali. L'identità storica del cristianesimo pone dei limiti che non sono così facilmente riconoscibili sul piano teoretico.

In realtà, la teologia morale non è, nonostante tutto, una disciplina prevalentemente antropologica: collocarla sul piano antropologico, non la rende perciò creativa in questo campo.

Ciò che ci sembra positivo in questa ricerca è che essa pone la teologia morale sul piano speculativo: si potrebbe dire che una teologia morale non può porsi se non come lo sviluppo della antropologia teologica, esattamente come del resto accadeva nella *Summa Theologiae.*

Il recuperare la dimensione speculativa della teologia morale fa sì che essa non possa porsi come una formalità distinta dalla teologia speculativa, ma solo come una parte di essa.

I limiti di questo approccio stanno nella negazione della distinzione tra legge e persona, e nella risoluzione semplice del morale nell'antropologico: il che conduce, sul piano teologico, a una lettura tendenzialmente neognostica della rivelazione cristiana.

G. B. B.

ENRICO CHIAVACCI: « TEOLOGIA MORALE: I, MORALE GENERALE » - Cittadella, Assisi 1976, pp. 265.

Uno degli esponenti più significativi della corrente prevalente tra i teologi moralisti, don E. Chiavacci, compie in questo testo una esposizione sistematica dei principi che fondano lo specifico della nuova corrente, e ripropone così la trattazione teologica della morale a un livello compiutamente organizzato, e in questo senso alternativo, rispetto ai principi che sorreggevano la precedente trattazione.

La struttura teologica che sta alla base dell'opera del Chiavacci, è l'antropologia trascendentale della scuola di Rahner. L'esposizione della teologia morale si situa all'interno del quadro teoretico dominato dalla coppia trascendentale/predicamentale, nella forma rahneriana, in cui il predicamentale è configurato come l'esistenza storica, la intramondanità dello spirito.

Il concetto di legge viene così interpretato, a livello speculativo in modo da ricordare il concetto di orizzonte, cioè come « l'insieme di dati — dati di fatto e criteri valutativi — a partire dai quali il singolo deve valutare una situazione e trovare la norma morale ». Il trascendentale assume la molteplicità del dato e da esso fa scaturire il precetto, che non è altro che la storicità concreta del soggetto in atto. Coerentemente, il soggetto, in quanto portatore del trascendentale-coscienza, diviene precetto a se stesso. L'impianto speculativo appare solo episodicamente nello scritto del Chiavacci ma l'autore ha un'attenzione speculativa inconsueta nei moralisti, e ciò permette di vedere la metateoria che vale da travatura a tutto il discorso condotto con il linguaggio abituale della teologia morale.

Il Chiavacci cerca delle giustificazioni teologiche all'orientamento da lui perseguito. Una è fornita dal Nuovo Testamento, ma è abbastanza sorprendente la rapidità, in cui in sole due paginette, si raggiungono queste notevoli conclusioni: « (nel N.T.) si affermano due cose: da un lato l'uomo non deve obbedire che a se stesso; dall'altro, questa obbedienza a se stesso non è un arbitrio, ma vera obbedienza di fede ». O anche: « (nel N.T.) non c'è la persona umana in sé, anteriore alle sue scelte, che poi viene qualificata in qualche modo, titolo aggiuntivo o accidentale, alle sue scelte: la persona umana è essa stessa una scelta in atto ». La antropologia trascendentale e la fenomenologia vengono proiettate sull'esegesi biblica con un procedimento di ingenua immediatezza.

L'autore presenta una interpretazione unilaterale del *dokimázein* paolino, inteso come « l'atto in cui l'uomo è con se stesso » e in cui egli crea il precetto concreto.

Il Terrien ha dedicato un denso studio al *dokimázein* neotestamentario e ne ha tratto conclusioni assai diverse da quelle del Chiavacci (cfr.: Gerard Terrien, *Le discernement dans les ecrits pauliniens*, Paris 1973, p. 284 sg.). Un secondo mezzo di giustificazione teologica è tentato con il riferimento a s. Tommaso.

Non esiste in Tommaso il concetto di norma individuale, cui fa riferimento il Chiavacci, sulla base di un teste della *Contra Gentes* che distingue il regime della Provvidenza per gli animali (in cui si tiene conto solo della specie) e quello per l'uomo, in cui emerge il bene del singolo. Per Tommaso, le norme hanno un carattere razionale e ordinano come norme generali tutta la prassi umana: sono colte con un metodo di carattere induttivo (inclinazioni naturali/leggi).

La legge è per Tommaso al tempo stesso il riconoscimento di una dimensione permanente dell'agire umano e la sua qualificazione come precetto, in quanto la dimensione permanente viene inclusa nel principio normativo del *bonum agendum, malum vitandum.*

Le ascendenze teologiche vengono stabilite dal Chiavacci per assonanze, senza che un vero lavoro di esegesi, sia del testo biblico che di quello to-

mista, preceda il loro inserimento nel sistema della nuova teologia morale.

Ma è infine proprio la qualità teologica di questa morale che ci sembra il punto più discutibile. Vi è un tema qui non trattato, quello della obbligazione: è il punto in cui il « tu » rivolto da Dio all'uomo, l'interpellazione divina dell'uomo, si pone in modo formale. La inclinazione dell'uomo al vero e al bene, diviene legge, quando l'uomo è di fronte a Dio. La deprezzata categoria della legge è anche la categoria del patto, quella in cui Dio si pone di fronte all'uomo e chiede all'uomo di stare al cospetto di Dio: patto e legge si fondono, sono la medesima categoria, comportano la differenza nell'unità e l'unità della differenza. Ma così sorge anche la libera signoria di Dio sull'uomo, e dunque la libertà dell'uomo innanzi a Dio, alla natura e alla storia. E la signoria di Dio si manifesta nella determinatezza del precetto: è in tale determinatezza che la vita di Dio si comunica all'uomo, attivandone tutto il possibile e comunicandogli il *proprium* della natura divina.

Senza il *novum* ed il *proprium Dei*, espresso nella particolarità, nella determinatezza e, in certo modo, nella « arbitrarietà » del precetto, non vi è nemmeno teandria, divinoumanità. Perché è la determinatezza del precetto che esprime il *novum* del dono increato.

Così si comprende anche il ruolo della Chiesa e della sua diaconia magisteriale, che è quello di esprimere storicamente il precetto, di far sentire l'interpellare di Dio, nella differenza tra la guida storica e la convinzione soggettiva, misurando lo scarto che esiste tra un comportamento mediato soggettivamente dalla ragione in riferimento all'individuo, e la fedele obbedienza a una direzione divina che ingloba l'umanità nella totalità del tempo/spazio.

Una morale senza obbligazione e senza precetti non è morale teologica, e la disciplina che la studia non è una teologia morale.

Dallo gnosticismo antico il rifiuto della legge è una tentazione per il credente, una tentazione contro cui è stata scritta una parte notevole del Nuovo Testamento.

Ciò non toglie che vi siano nello scritto di don Chiavacci, sempre lucido e attento all'arco della problematica, spunti incisivi. Si può dire anzi di più: questo testo, nella sua radicale e sistematica alternativa alla sistemazione consueta della teologia morale, rende impossibile, come controalternativa ad esso, una semplice restaurazione della morale dei manuali. Visto come *destruens*, cioè come proposizioni di interrogativi ineludibili e radicalmente contestanti al vecchio edificio, questo scritto ha il suo status ecclesiale che deve essere riconosciuto. Ma a questo scritto la teologia morale non può fermarsi senza dissolversi.

G. B. B.

PAUL BEAUCHAMP: « L'UN ET L'AUTRE TESTAMENT » - essai de lecture - Seuil, Paris 1976, pp. 298.

L'attenzione portata sulla struttura della Bibbia come libro invece che sull'evento storico riporta di fatto la lettura della Bibbia più vicino alla lettura teologale e teologica. Questa è almeno l'impressione che si ricava da questo libro.

Il Beauchamp usa come punto di riferimento il metodo storico-critico, in particolare la storia delle forme. Tale metodo, infatti, moltiplicando i documenti e i livelli di lettura, consente una più ampia comprensione del rapporto tra autore e scritto, dicendoci appunto qualcosa sull'autore.

Il messaggio è contenuto nella struttura del libro: la successione dei libri è essa stessa parte del messaggio. Il criterio di lettura del Vecchio Testamento è fornito in primo luogo dalla

sua stessa unità: ogni parte si legge come parte del tutto.

Questo criterio di lettura suppone l'unità della Bibbia. Questo è un presupposto teologico, ed il Beuchamp lo assume come un dato di fatto. Sul piano della storia la Bibbia è un libro unitario, essa è inconcepibile senza la nozione di canone, che presiede non solo all'elenco ma alla composizione stessa dei libri. La selezione e concentrazione dei testi e dei dati nel libro è una selezione canonica, e tale intenzionalità è costitutiva del libro e quindi presupposto della sua ermeneutica.

Lo strutturalismo criticando e assumendo il metodo storico-critico offre alla teologia l'ausilio di un criterio di lettura ad essa omogeneo eppure non su di essa fondato.

La teologia ha infatti sempre letto la Bibbia come un messaggio unitario, come un tutto avente in se stessa il suo criterio di intelligibilità, il cui valore non dipendeva dai fatti narrati come tali, ma si fondava sulla testimonianza del libro stesso.

Il Beauchamp vede tre espressioni e tre livelli di messaggio nel Vecchio Testamento: la Legge, la Profezia, la Saggezza.

Il primo momento è visto come un inizio: in tale inizio è fornito un modello di rapporti dell'uomo con Dio, nel doppio registro della fedeltà e dei beni. I beni sono legati alla Legge, come effetto ma anche come premessa. La dualità stessa del rapporto è segno della possibilità di dislocazione di esso. L'archetipo si nega nella storia, in quanto duale: la legge non è osservata e non poteva essere osservata. La Profezia è la storia nel suo farsi: il Profeta rileva *post factum* la peccaminosità della scelta e annunzia, con il tema della Nuova Alleanza, l'inevitabilità del peccato sotto l'Alleanza mosaica. La Saggezza rappresenta il momento in cui il messaggio della Legge e della Profezia viene vissuto e assimilato dalla coscienza del popolo. Legge e Profeti vengono ora pensati e dunque visti nel loro significato universale: questo è il momento in cui ci si interroga sul significato della Legge e della Profezia. Il momento sapienziale è perciò anche un momento universale. La Sapienza considera ora anche le nazioni e la loro cultura e ne adotta il linguaggio. Il Vecchio Testamento viene tradotto.

Tuttavia quale è la sapienza della Sapienza?

In essa si rivela il *télos*, i tre generi si congiungono, ma al di fuori di esso, nella apocalittica: « attraverso l'apocalittica, tutto il libro è chiuso o aperto » poiché essa « è apposta al libro come una serratura ». Con ciò è rovesciato, in nome dello strutturalismo il punto di lettura del Vecchio Testamento rispetto al metodo storico-critico. Il metodo storico-critico, tende a ridurre il libro alla sua causa materiale, al popolo, alle scuole, infine alle tradizioni orali, sino alle più antiche: spiega dei bassi risalendo al passato.

Il Beauchamp cita un poeta lituano caro a Roman Jakobson: « ho compreso che la patria della creazione è situata nel futuro: è di là che muove il vento che ci inviano gli dei della parola ». E cita anche il padre dello strutturalismo francese, Levi Strauss: « lo strutturalismo è risolutamente teologico: è esso che ha restituito il suo posto alla finalità: dopo una lunga proscrizione da parte di un pensiero scientifico ancora imbevuto di meccanicismo e di empirismo, è stato esso a restituire il suo posto alla finalità ed a renderla nuovamente rispettabile ».

La Sapienza privilegia il momento della creazione, pone se stessa come mediatrice tra l'unità divina e la molteplicità creaturale, una mediazione che non si separa mai dall'unità.

Gli stessi eventi salvifici prendono la figura di una nuova creazione. Infine la parola è detta: è una nuova creazione il significato nell'enigma della Sapienza. Il volto della salvezza e quello della creazione si fondono in quello della creazione escatologica, la nuova creazione. In questo senso l'ultima parola della Vecchia Alleanza è la morte redentrice, quello dell'Uno per tutti, espresso nei canti del Servo di

Jahvé del deutero — Isaia e nel racconto dei martiri di I Maccabei. « Tutta la Bibbia inclina a questa unione di Dio e di quello che egli crea, alla presenza di Dio nel suo dono ».

La Sapienza annunzia la presenza del creato in Dio mediante essa per profetare la presenza di Dio nel creato. Dopo la Profezia del Servo di Jahvé, il trito Isaia annunzia i nuovi cieli e la nuova terra.

L'apocalittica in Daniele legge il presente (la persecuzione di Antioco) nel passato (l'esilio) perché legge la storia nel disegno divino, quel disegno divino in cui è contenuta la nuova creazione. E' nella realtà divina che la storia è letta perché è nella realtà di Dio che è precontenuto il fine della vecchia creazione e della Vecchia Alleanza, cioè la nuova creazione e la Nuova Alleanza. In questo senso la Nuova Alleanza precede la Vecchia. I libri sapienziali, che acquistano il senso della realtà dell'unico Dio e del suo rapporto con la creazione, considerando la tradizione di Israele, la Legge e la Profezia, arrivano a comprendere che il livello del mondo e dell'Alleanza non possono non essere alla fine, che quelli di Dio stesso.

Ciò significa che l'escatologia, la divinizzazione dell'uomo, sono in fine il *télos* del Vecchio Testamento, il significato che esso contiene. Il *télos* della Vecchia Alleanza è la Nuova Alleanza.

Il segno del passaggio è contenuto a tutti i livelli. Lo strutturalismo usa la ricerca dei livelli espressivi con criteri non più letterari e formali come la storia delle forme, che aggiunge al criterio letterario una ipotesi di *Sitz im Leben*, di collocamento funzionale e sociale.

Lo strutturalismo, cerca la struttura del pensato, non quella della forma letteraria. Così qui sta la sua grande omogeneità con la lettura teologica della Bibbia, che anch'essa è una lettura a partire dal *télos*, dalla escatologia, dalla nuova creazione. Il *télos* viene poi appunto cercato nelle diverse forme espressive, sia nella Legge, che nella Profezia e nella Saggezza. La Bibbia è un libro unitario: il tutto per questo si riproduce nelle parti. Il Beauchamp sottolinea, ad es. quella che egli chiama la deuteròsi, cioè la riflessione contenuta in un libro biblico circa il suo stesso contenuto; il suo memento sapienziale: il Deuteronomio nel Pentateuco, il deutero-Isaia, e i novi primi capitoli dei Proverbi, quelli in cui compare la prosopopea della Sapienza. La deuterósi è il momento della universalizzazione, il momento in cui compare il significato, e con esso il popolo tutto, cui il significato è oramai direttamente rivolto.

Nella lettura della Vecchia Alleanza, lo strutturalista scopre il primato dello scriba e del libro. E' esattamente nel momento in cui la Bibbia è intieramente scritta e il libro è divenuto la forma propria del messaggio, che il messaggio può essere compiutamente pensato e universalizzato: « L'avanzata dello scriba, l'impregnarsi della Legge nel corpo individuale, il suo rivolgersi verso il cuore; tutto è avvenuto d'un solo passo. La Legge va dalle pietre ai cuori, secondo Geremia, ma ha dovuto passare per raggiungerli attraverso la carta o il cuoio del libro e la mano dello scriba di colui che dice che la sua lingua è una penna ».

Lo strutturalismo è così confermato dal suo uso biblico: la Bibbia è letta in senso inverso, quando è smontata per cogliere i fatti che essa rivela e nasconde, ma è letta nel suo giusto verso, quando è considerata come un libro-evento, il cui significato è contenuto nella sua stessa realtà di libro. Il problema del testo non è dunque più quello del *Sitz im Leben* ma quello del *Sitz im Wort*, del suo collocarsi nel suo Significato.

Il Beauchamp ci ha offerto dunque la riscoperta delle dialettiche delle Alleanze come il *télos* biblico e come il criterio proprio di lettura della Bibbia. Il suo strutturalismo ci riporta dunque alla stessa tematica biblica, divenuta la dimensione fondante della tradizione teologica. La storia della Bibbia è interna al libro stesso, è il divenire del libro verso il suo *télos*.

G. B. B.

OSCAR CULLMANN: «LE MILIEU JOHANNIQUE», Étude sur l'origine de l'evangile de Jean (Origine e ambiente dell'Evangelo secondo Giovanni) - Delachaux & Niestlé éditeurs, Neuchâtel, Paris 1976, pp. 142.

Il problema giovanneo ha subito un mutamento di impostazione quando il Ryland P 52 e P. Egerton 2 ne hanno innalzato la data di composizione al I secolo, e soprattutto, da quando i manoscritti qumraniti hanno mostrato come il IV Vangelo si radicasse nell'ambiente giudaico.

Ciò ha aumentato il valore di testimonianza storica riconosciuta al quarto Vangelo ed ha, al tempo stesso, sollecitato una diversa proposizione del problema della differenza del Gesù di Giovanni rispetto al Gesù dei sinottici. Se la tradizione storica di Giovanni è tanto valida quanto quella che sta alla base dei sinottici, dal punto di vista della autenticità, se essa ci riporta qualcosa di Gesù che le tradizioni dei sinottici non ci riferiscono, allora è possibile l'ipotesi che le differenti immagini di Gesù risalgono a due diversi mezzi di trasmissioni. Poiché la fisionomia spirituale dell'Israele del I secolo risulta tanto variegata, nulla di più agevole che la trasposizione delle differenze intragiudaiche in differenze intraevangeliche. E' appunto la via che il Cullmann tenta in questo scritto.

L'autore ricorda che lo studio da lui dedicato alle pseudo clementine, ben prima delle scoperte di Qumran, lo aveva indotto a sostenere il radicamento del IV vangelo in un giudaismo palestinese marginale: la tesi cioè della rifrazione della differenza intragiudaica in differenza intraevangelica è, per il Cullmann, una ipotesi originaria, che ora può sviluppare in modo sistematico.

Quale termine di riferimento del giudaismo palestinese eterodosso, egli pone, non soltanto i qumraniti, ma, in modo particolare, i samaritani. Una entità connessa alla teologia e al mondo samaritano e, al tempo stesso, al mondo ed alla teologia del IV Vangelo, è indicata dal Cullmann negli « ellenisti » degli Atti, e nel loro capo, Stefano.

Qui egli trova il segno, nella Chiesa delle origini, di due gruppi distinti, quello dei Dodici, riconosciuto come gruppo dirigente, e un altro gruppo, cui vengono preposti i diaconi. Il discorso di Stefano presenta punti di contatto con la storia della salvezza propria dei samaritani e, al tempo stesso, la sua critica del tempio ricorda un tema del quarto Vangelo. Cullmann spinge così innanzi le convergenze da avallare l'ipotesi del Bowman, e cioè che il IV Vangelo sarebbe stato scritto per i samaritani. Egli sostiene che il giudaismo eterodosso, e particolarmente quello samaritano, è alla base sia del discorso di Stefano che del Vangelo di Giovanni. Tuttavia nell'ambito cristiano le differenze tra il giudaismo ortodosso e le correnti « eretiche » si dissolverebbero, anche perché l'influenza del giudaismo eterodosso non è totale.

L'unità dei due gruppi, nota il Cullmann, è fondata su Gesù stesso. Ma, appunto per questo, il Cullmann deve situare la differenza nella predicazione stessa di Gesù: deve cioè stabilire un doppio insegnamento di Gesù; uno rivolto ai dodici, l'altro invece a un gruppo diverso di discepoli. Il Cullmann respinge l'esistenza di un linguaggio esoterico; e per questo, Gesù poteva talvolta parlare indifferentemente a un gruppo il linguaggio dell'altro: ciò spiegherebbe l'uso di termini « giovannei » all'interno della tradizione dei sinottici.

In questa chiave interpretativa, il Cullmann propone nuove soluzioni alla questione giovannea in senso stretto, cioè circa l'autore e la data del IV Vangelo. Egli deve escludere nettamente l'apostolo Giovanni come autore e garante del IV Vangelo. L'autore non può appartenere, sulla base

dell'ipotesi originaria del Cullmann, ai Dodici. Per questo, occorre rassegnarsi a mantenere l'autore del IV Vangelo sul piano dell'anonimo. In tal modo, il Cullmann apre altri problemi: perché il IV Vangelo sia stato posto sotto il patrocinio di Giovanni, quali siano i rapporti tra il « discepolo che Gesù ama » del IV Vangelo e le tradizioni sinottiche. A questi problemi, il Cullmann non dà risposta. Circa la data, egli, spiegando le differenze tra Giovanni e i sinottici, con le differenze dei due gruppi di tradizioni, può scendere più in basso delle stime consuete, e porre la tradizione giovannea, anzi la stessa « redazione iniziale » del Vangelo come antecedente ai sinottici.

L'edificio del Cullmann è troppo delineato per essere convincente. La demarcazione ortodossia/eterodossia non può essere forzata in una comunità che non conosce questa distinzione. Pensare a gruppi così radicalmente diversi, confluenti poi in una lettura sostanzialmente omogenea del messaggio e dell'azione di Gesù, non è facile. Le affinità tra il discorso di Stefano, la teologia samaritana e quella del IV Vangelo sono troppo tenui per reggere una combinazione a incastro quale quella proposta dal Cullmann. Ma soprattutto è inaccettabile la separazione tra il IV Vangelo e l'apostolo Giovanni. Se non vi è un parallelo nei sinottici al « discepolo che Gesù amava », ciò significa che le due tradizioni si escludono, più che completarsi. Il nesso che la tradizione riconosce in Giovanni è postulato dalla coesistenza stessa dei sinottici e di Giovanni.

Non crediamo perciò che la tesi del Cullmann si imporrà: essa rimane troppo definita nelle conclusioni e troppo assertoria nei fondamenti. Ma essa ha certo il vantaggio di mostrare che una lettura proto-gnostica del IV Vangelo, come quella compiuta ancora recentemente dal Käsemann, si scontra con dati di fatto assai diversi, che conducono in un'altra direzione.

G. B. B.

R. LAURENTIN - P. ROCHE: « CATHERINE LABOURÉ ET LA MÉDAILLE MIRACULEUSE » - Lethielleux, Paris 1977, pp. 364.

Il primo centenario della morte di S. Caterina Labouré ci ha valso questa pregevolissima ricerca. Essa è in primo luogo la pubblicazione dei documenti riguardanti sia la vita di Caterina Labouré che la storia della Medaglia miracolosa.

Dieci anni fa, non era possibile prevedere che il centenario della morte di s. Caterina Labouré sarebbe stato tanto onorato. Ma il clima culturale è cambiato negli anni settanta: nessuno pensava che gli effetti della contestazione sarebbero stati una rinascita della devozione, ma così è stato. Gli autori lo dicono francamente. E del resto, in un piccolo libro « La Vierge à rue du Bac », tradotto anche in italiano, Jean Guitton ha offerto tutte le ragioni culturali delle devozioni, anche quelle più sconcertate alla mentalità secolaristica, come appunto la medaglia miracolosa. Non ci si può accontentare semplicemente della frase come la ricomparsa del sacro, perché ciò ne suppone la « eclissi ». Preferiamo parlare di continuità delle manifestazioni dello Spirito, secondo il modulo teologico seguito qui dagli autori.

Gli autori distinguono il loro libro in due parti: la prima riguarda l'apparizione della Vergine e la presentazione della Medaglia miracolosa, e si continua con il racconto della sua diffusione. La seconda parte riguarda la storia di S. Caterina.

La distinzione può sorprendere: è possibile separare tanto la storia di una visione da quella della veggente, considerati quali due fenomeni separati? Ciò è quasi impossibile nella vita di santa Bernardetta Soubirous o di suor Lucia di Fatima: le apparizioni hanno cambiato e marcato la loro vita, essa ha quasi fatto corpo con l'evento. Ma s. Caterina Labouré fa

eccezione: essa, con il generale concorso sia dei suoi superiori religiosi, i lazzaristi e le Suore di carità, sia delle autorità diocesane, è riuscita a mantenere durante la sua vita il più rigoroso anonimato.

Una provvidenziale amnesia le ha evitato di dover deporre al processo canonico.

Il suo ritratto di esemplare figlia di s. Vincenzo è delineato con grande efficacia dagli autori: qui la tessitura di carismatico e di vita ordinaria e comune raggiunge una sua significativa espressione. Si avverte il dono di Dio sia nel modo in cui Caterina giudica la storia attraverso le visioni sia nel modo in cui tratta i suoi vecchi dell'ospizio d'Enghien cui ha dedicato quasi quarant'anni: tutta la sua vita di religiosa.

Ma gli autori non ci hanno voluto dare una biografia di s. Caterina, bensì, solo introdurre alla lettura dei documenti allegati: di qui forse anche l'efficacia delle pagine.

La parte più importante è quella che riguarda invece la pubblicazione dei resoconti della apparizione e la diffusione della medaglia miracolosa. Le apparizioni furono raccontate in primo luogo dal confessore di Caterina Labouré: J Aladell. Caterina non sapeva praticamente scrivere quando ebbe la prima apparizione. Ma successivamente essa stessa diede, diversi resoconti delle apparizioni, che apparvero così più di una.

Gli autori affrontano il problema della armonizzazione dei racconti di Caterina e di quelli di Aladell, in particolare per la posizione delle mani della Vergine: aperte sul mondo nei racconti di Aladell, contenenti un globo di cristallo, coperte di anelli che emanano raggi, in quelle di Caterina. La diffusione straordinaria e universale della medaglia senza alcuna pubblicità è una dimensione straordinaria essa stessa, forse il primo « segno » della medaglia miracolosa. La diffusione della medaglia è antecedente alla famosa conversione del Ratisbonne, che ne aumentò la notorietà.

Questo libro dunque ci riporta nel registro dei segni straordinari, un registro che sembrava accantonato dalla teologia secolarizzata.

Ringraziamo gli autori di averci riproposto i segni della presenza della Vergine nella storia dell'uomo.

G. B. B.

CYRILLE D'ALEXANDRIE: « DIALOGUES SUR LA TRINITÉ » - tomo I - introduzione, testo critico, traduzione e note di Georges Mathieu de Durand, o.p. - Sources Chrétiennes, n. 231 - Cerf, Paris 1976, pp. 404.

Il padre de Durand ha curato l'edizione critica del testo dei *Dialoghi sulla Trinità* di s. Cirillo di Alessandria con la precisione abituale alle *Sources Chrétiennes*. I manoscritti greci non sono numerosi, ma esiste anche una tradizione indiretta, dovuta alle citazioni, avendo il testo di s. Cirillo goduto di autorità nelle Chiese d' oriente.

I Dialoghi sono la terza opera di controversia antiariana di Cirillo, dopo il *Thesaurus*, che è soprattutto una antologia di citazioni di s. Atanasio, e il commento al Vangelo di Giovanni.

La posizione di Cirillo è rigorosamente fedele all'*homooúsios*, e non risente che marginalmente della influenza dei Cappadoci. Vi è solo un caso in cui egli riprende l'interpretazione, già di Basilio, che paragona il rapporto *ousía/hypóstasis* a quello logico di universale/particolare. Ma si tratta di un testo extravagante, come nota il de Durand.

Cirillo offre una teologia più simile a quella latina che a quella greca, intese almeno secondo la partizione del de Regnon: l'unità dell'essenza è sempre il punto fermo della speculazione di Cirillo. L'unità divina è data dalla unità dell'*ousía;* in Cirillo non

rimangono tracce della speculazione prenicena. Ed egli non dubita di usare un linguaggio come quello di *trópoi tes ypárxeos* (usato però anche dai Cappadoci, in particolare da Anfilochio d'Iconio) per indicare le persone divine. Ma egli usa anche espressioni di marca sabelliana come *platynoun* (espandere): « espandiamo la Trinità senza dividerla ». Così Cirillo non qualifica il Padre come *aition* rispetto alle Persone: e se usa termini antichi come *riza* e *pegé* egli li usa non in riferimento al Padre, ma in riferimento alle altre due Persone, per sottolineare la loro origine autenticamente divina. Inoltre Cirillo per due volte non designa come origine il Padre ma « la natura del Padre ». Lo Spirito Santo è definito come « la qualità naturale » della divinità.

Preoccupato di mettere in rilievo l' attaccamento indefettibile dello Spirito Santo alla divinità, Cirillo lo riferisce non al Padre come tale ma alle due Persone (Padre/Figlio) o fa riferimento alla natura divina del Padre. La perdita delle tracce prenicene conservate nella teologia trinitaria dei Cappadoci, avvicina di fatto Cirillo alla teologia occidentale, e ciò appare in modo particolare nella processione dello Spirito Santo. Sin da quando si pose, sotto s. Martino I papa, per la prima volta il problema, fu s. Massimo il Confessore a far notare il punto di centro che occupava la teologia di s. Cirillo tra quella dei Cappadoci e quella latina.

Cirillo sottolinea fortemente l'unità divina: egli non esita molte volte a parlare di « identità della sostanza » di « identità fisica » del Padre e del Figlio. In questo senso le relazioni intradivine non sono in qualche modo notate da Cirillo: manca la ricerca agostiniana che inizia la costruzione della teologia latina della appropriazione. Questa consente l'elaborazione di un linguaggio per esprimere le relazioni intratrinitarie.

Come la teologia latina, Cirillo sottolinea l'identità di azione delle Persone divine. Tuttavia la formula che usa esprime anche la possibilità di una distinzione della loro presenza nell'*opus salvificum*. La formula chiave di Cirillo è la seguente: « tutto viene dal Padre *(parà)*, attraverso il Figlio *(dià)* nello Spirito Santo *(en)*.

Cirillo non ha di fronte un arianesimo militante: il de Durand ritiene che qualche influenza ariana si trovasse ancora in Libia. Le posizioni cui Cirillo fa riferimento sono quelle del IV secolo: è da notare (e ciò sottolinea la sua differenza dai Cappadoci) la polemica contro l'*homoiousios*, che egli assimila nella polemica all'anomeismo.

G. B. B.

S. IGNAZIO DI LOYOLA: « GLI SCRITTI » - a cura di Mario Gioia - I classici delle religioni, diretta da Piero Rossano Torino 1977, pp. 1066.

Il padre Gioia ha curato questa edizione di tutti gli scritti di s. Ignazio, nella lodevole forma editoriale propria della collana e dell'editore. Non era sinora dato leggere Ignazio in un unico testo italiano.

Il libro contiene gli *Esercizi Spirituali*, il *Direttorio*, le Formule dell'Istituto della Compagnia di Gesù, la Forma dell'oblazione della Compagnia, il Diario Spirituale, la Deliberazione sulla Povertà, le Costituzioni della Compagnia di Gesù, l'Autobiografia, e un'ampia selezione dell'Epistolario.

Al libro è premessa una nota biografica e bibliografica.

Nella Introduzione generale e soprattutto nella introduzione agli Esercizi, il De Gennario offre un saggio di lettura strutturalista del testo, secondo la scuola del Barthés. Ciò era più adatto a un articolo di rivista che a un'introduzione generale di un testo, offerto al lettore comune, che può non sapere cosa sono gli *attanti*.

Le altre introduzioni sono invece e-

sclusivamente storiche, situano il testo nella biografia di Ignazio e ne indicano le fasi più rilevanti di composizione e di trasmissione.

Sarebbe stata invece introduzione sulla fisionomia spirituale, di Ignazio, una opera di agiografia teologicamente nutrita: ciò avrebbe invitato e invogliato alla lettura del testo, offrendo criteri di intelligibilità e motivi di interessi spirituali.

Testi come questi debbono essere presentati nel loro messaggio, anche storicamente situato, e non semplicemente nelle loro evenienze esteriori.

G. B. B.

JOSEPH LEDIT: « MARIE DANS LA LITURGIE DE BYZANCE » - Beauchesne, Paris 1977, pp. 323.

Il padre Ledit ha cercato nei libri liturgici bizantini una mariologia, una dottrina sulla Madre di Dio. Di questi libri manca una edizione critica: tuttavia essi sono nella Chiesa di rito bizantino una liturgia vivente, in cui è espressa la fede attuale della Chiesa, e, a tale titolo, interessano i teologi. L'autore nota giustamente che l'uso di questi testi per stabilire la mariologia bizantina è stato scarso e che, a questo livello d'insieme, il suo lavoro è un punto d'inizio.

Non si può non convenire con il Ledit: da questi testi liturgici balza una mariologia, in modo più netto e significativo di quanto non risulti nei testi patristici. E' proprio nella liturgia che la Chiesa bizantina ha compiuto quella espressione sintetica della dottrina che nella Chiesa latina è invece affidata alla teologia. Tra le esposizioni dei Padri e degli scrittori ecclesiastici bizantini, che avvengono in una predicazione di stile ampio e persino ridondante, e i testi liturgici, il carattere di formulazione più precisa e sintetica spetta a questi secondi. La condensazione abbreviata e formale, che in occidente spetta alla teologia, è invece qui opera della liturgia. Il Ledit offre dunque qualcosa di molto vicino a una mariologia bizantina, anche se non segue, nel senso occidentale, un metodo teologico. Egli non vede anzi che in questo modo risulta in modo più che evidente la differenza tra la mariologia bizantina e quella occidentale, pur nella ampia e fondamentale convergenza. Egli nel commento inserisce la versione occidentale di una dottrina esposta da un punto di vista diverso nella teologia bizantina, senza neanche rimarcare le differenze.

La differenza tra la mariologia occidentale e quella bizantina sta nella evoluzione che la mariologia occidentale ha avuto nel secondo millennio cristiano attorno al tema, pur antichissimo, di Maria come Nuova Eva.

La mariologia occidentale fa riferimento soprattutto alla mariologia giovannea, pone al centro della sua attenzione Maria che diviene madre nostra sul Calvario (Giov. 19, 25-27) e quindi sottolinea il carattere corredentore di Maria con il titolo di madre. Di qui la differenza più notevole tra la mariologia occidentale e orientale: Maria è in occidente anche Madre nostra, a un titolo diverso, per quanto dipendente, dalla sua maternità divina: il suo ruolo nella redenzione. Quando Paolo VI ha proclamato Maria Madre della Chiesa, concludeva questa antica attenzione della mariologia occidentale.

La liturgia bizantina chiama Maria Madre di Dio e anche Madre, ma sempre in quanto madre di Dio: non esiste una invocazione alla Vergine come Madre nostra, come Madre della Chiesa e dei Cristiani, a titolo di corredentrice. Il Ledit non nota questa differenza che balza evidente dalla esposizione dei testi liturgici bizantini.

Si tratta di una evoluzione della mariologia occidentale dopo la separazione dall'oriente: se prendiamo ad es. la celebre preghiera di Dante alla Vergine Madre, notiamo che essa po-

trebbe stare benissimo all'interno della liturgia bizantina.

La mariologia bizantina è tutta relativa alla Incarnazione: la Vergine Maria è la *Theotókos*. Il ruolo personale di Maria è qui fortemente sottolineato. La Maternità divina è una Maternità sponsale. Il Ledit ricorda più volte lo Scheeben, quando trova espressioni che vanno nel senso del grande teologo della maternità sponsale della *Theotókos*. Un capitolo del libro del Ledit è intitolato alla « Teoninfa », alla sposa di Dio: e abitualmente la sponsalità è riferita al Verbo, oppure a Dio. Talvolta, viene usato anche il termine di sposa del Padre, in quanto il Padre è il principio della divinizzazione. Il linguaggio della liturgia bizantina sottolinea l'appartenenza di Maria all'ordine ipostatico, cioè la sua diversa relazione alle tre divine Persone. Quando la Trinità è invocata, il rapporto di Maria ad essa è espresso con titoli diversi.

Il rapporto della Vergine Madre ai cristiani è diretta conseguenza della Maternità divina: « O vergine, tu manifestamente hai divinizzato gli uomini attraverso il tuo parto divino ». O ancora: « Tu hai divinizzato l'impasto umano attraverso il tuo parto divino »; e inoltre: « Cantiamo la divina dimora di Dio, la Santa Vergine, noi siamo stati divinizzati da essa e liberati dai mali ».

La causalità della Vergine nell'ordine soprannaturale è dunque fortemente sottolineata, anche se non esiste, come in occidente, una dottrina del « consensus virginis ». Essa è legata piuttosto alla sua perfezione che al consensus: « Il Verbo eterno, avendoti trovata sola bella in tutti i secoli, la bellezza di Giacobbe, o tutta pura, abita in te a causa della sua misericordia, e rinnova la natura umana ». E' il medesimo tema della preghiera di Dante. La mariologia occidentale ha affrontato, sulla base della antropologia teologica agostiniana (predestinazione, peccato originale) il tema in termini diversi, più elaborati.

Essi hanno condotto a sottolineare il ruolo della maternità divina come grazia fondante di tutta la realtà di Maria e quindi a creare un disegno più completo e organico della mariologia.

Maria è dunque causa della nostra divinizzazione perché la sua perfezione è stata scelta dalla misericordia divina. In essa è avvenuta come la recreazione della natura umana. Assumendo la natura umana dalla Vergine, il Verbo, secondo una tesi cara ai padri greci, ha assunto tutta la natura umana. In questo senso Maria appare come il principio della nuova creazione, e i termini che la esaltano esprimono soprattutto la sua regalità. Essa fa corpo con la salvezza e con la misericordia divina: in questo modo vengono interpretati i testi del Vecchio Testamento ai quali viene attribuito un senso di figura della Vergine Madre.

E' nella Incarnazione che la natura umana è salvata, e dunque nella Vergine Madre: « la natura degli uomini fu purificata quando essa si unì in te al fuoco divino, inestinguibile: come sotto la cenere, il pane fu cotto in te, O Vergine pura, e ti conserva intatta ».

In questo senso, la liturgia bizantina ha meno problemi di quella occidentale circa la applicazione alla Vergine del titolo di mediatrice. La mediazione della Vergine di cui parla la mariologia occidentale si riferisce direttamente alla Redenzione, mentre la mediazione della Vergine cui si riferisce la liturgia bizantina ha per punto di riferimento la incarnazione: « Tu divenisti mediatrice dell'Incarnazione e dell'ineffabile cambiamento, tu che hai partorito colui che fu generato prima del sole: per te la natura degli uomini fu unita a Dio e posta su un trono di gloria ».

Un grande ruolo è attribuito alla intercessione di Maria: « attraverso le preghiere della Madre di Dio, salvaci ». O ancora: « avendo acquistato in Maria, la Madre di Dio, una difesa invincibile, prosterniamoci davanti ad essa: essa ha presso di Colui che nacque da lei la sicurezza per pregare e salvare le nostre anime dall'ira e dalla morte ». L'intercessione di Maria fon-

da la sua potenza nella sua condizione di *Theotókos*.

Il tema della corredenzione non ha dunque parte nella mariologia bizantina. Anche se è un innografo, Romano il Melode, a respingere la dottrina di Origene che interpreta la spada di Simeone come preannunciante una perdita di fede della Vergine sul Calvario, l'attenzione degli innografi non ci ha dato una teologia della *compassio Virginis* e del suo ruolo nella redenzione. Vi è un bel titolo della Vergine Madre, l'Agnella: questo titolo potrebbe esprimere la teologia occidentale della *com-passio Virginis*. Ma i testi citati dal Ledit indicano il dolore della Vergine: essa è colpita dalla « condiscendenza e dalla magnanimità del Figlio », essa « adora e canta tutti gli attributi divini ». Non mancano negli inni accenti di tenerezza materna, ma è soprattutto il mistero della condiscendenza divina che la Vergine adora sul Calvario.

Il termine « agnella » fa riferimento alla purezza della Vergine, alla sua innocenza e rinvia piuttosto alla Incarnazione: « agnella senza macchia e pura colomba » « agnella senza macchia e letto nuziale immacolato ».

Ci troviamo di fronte a due teologie diverse, nel senso che la teologia bizantina non ha approfondito il tema della maternità spirituale di Maria, legata alla sua partecipazione alla Redenzione, alla *com-passio*, mentre invece la teologia occidentale lo ha fatto. Il modo occidentale mette maggiormente in luce la dimensione umana e personale di Maria, mentre la mariologia orientale adora la sua maestà di *Theotókos*.

Tutte le dimensioni della esperienza cristiana della Vergine vengono così concentrate nella *Theotókos*. *Theotókos*, Madonna: due nomi, due letture. O meglio: un processo che è continuato nella Chiesa universale, si è interrotto in quella orientale. Perché tutto ciò che la liturgia bizantina dice, è cattolico: ma vi sono altre verità cattoliche che la liturgia bizantina non dice.

G. B. B.

CARLO BORGHI: « SE VOLESSIMO VEDERCI CHIARO » - Note per una possibile teoria delle scienze - Cooperativa Edizioni Jaca Book - Milano 1976 - pp. 160.

Per apprezzare questo libro intelligente occorre avere un'infarinatura di fisica e matematica e qualche conoscenza, almeno lontana, di biologia e psicologia. Da ciò si deduce che si tratta di un libro destinato a pochi lettori. Ed è un peccato, compensato solo dal fatto che per quei pochi è godibile per più di una ragione.

Punto di partenza: c'è nell'uomo molto che la scienza non è in grado di spiegare con i metodi finora usati. Secondo: l'attività mentale si esplica a livello superiore tanto nello studio delle scienze, comprese quelle tecniche basate sulla relazione di fatti razionabili, quanto nelle arti, rappresentate dalle correlazioni emozionali. Terzo: la tendenza preponderante ad appoggiarsi su una base scientifica per spiegare il mistero dell'uomo e della vita ha prodotto un tipo di cultura « disumanizzata, robotica e cibernetica, a spese della componente artistica o, più genericamente, umanistica » (p. 9). Oggi si pensa persino che esista incompatibilità fra le due principali attività mentali umane.

E dopo gli ultimi risultati della scienza, ribadisce l'autore, bisogna ammettere che si è ignoranti sulla natura della cosiddetta « materia »; specialmente dopo le scoperte dovute alla teoria dei *quanta*, veramente rivoluzionaria.

Rifacendo un'indagine psicologica nei processi mentali mediante i quali funziona il ragionamento, l'autore espone, quindi, un elenco di tipiche esperienze: le percezioni e la loro classificazione, la memoria dei fatti e la possibilità di ritrovarli mediante la classificazione, le reazioni in codice, le regole logiche, la formazione di concetti astratti, le emozioni, il simbolismo logico, le correlazioni semanti-

che. Ma la scienza ha il torto di dimenticare che esiste qualche cosa di inclassificabile nell'uomo che sfugge ad ogni tentativo di categorizzazione ed elude ogni tipo di osservazione. Per cui, anche riuscendo a « programmare » la materia vivente con un codice a base 4 (DNA), modificando, cioè, la struttura dei cromosomi, rimarrà sempre, secondo l'autore, la possibilità di una *scelta autonoma,* in quanto l'uomo, con la sua « dimensione » propria e irriducibile, è tutt'altro che un fenomeno deterministico. Per gli animali, dice l'autore, « vivere significa solo vivere, mentre per l'uomo vivere significa una ricerca senza fine di un'altra maniera di vivere » (p. 25).

Ma nonostante le delusioni che ciò comporta, l'uomo contemporaneo sembra avere il folle bisogno di un appoggio a base scientifica per affermare la sua identità, perpetuando così un palese errore di valutazione nel cammino della civiltà. Tanto più che è pervenuto a questa conclusione seguendo un filo logico. Per illustrare questo procedimento, il Borghi esamina i meccanismi del protolinguaggio umano che prevede una risposta a qualsiasi stimolo; e per aiutare il lettore a non perdersi durante il cammino esplicativo fa uso di configurazioni che definisce classi di osservazioni. Le riporto, a sostegno della metodologia seguita dall'autore: classe S (sensazioni emozionali o fatti), classe B (immagini, forme, *Gestalt),* classe C (concetti, ovvero osservazioni mentali), classe L (osservazioni e relazioni logiche), classe M (operazioni mnemoniche di oggetti appartenenti alle classi S. B e C), classe E (fatti coscienti o coscienza), classe T (la certezza di osservazioni logiche che non presentano contraddizioni), classe R (la semantica, la simbolizzazione, le definizioni).

Ogni oggetto del protolinguaggio umano è « osservabile »; è un fatto di « ordine storico »; e siccome è strutturato mentalmente con un metodo unico, rientra nel fenomeno dell'*isomorfismo delle scienze.* Tuttavia, « ogni osservazione implica una perturbazione e quindi una indeterminazione nel senso di Heisenberg » (p. 35), in termini che sostituiscono quelli antichi di soggetto e oggetto della conoscenza, termini inseparabili. Senza questa interdipendenza fra soggetto e oggetto l'assoluto è inosservabile: espressa in formula fisica la « perturbazione » crea o annichilisce « quanti » di energia. Oltre all'isomorfismo, osserviamo nell'universo fisico anche la presenza di « simmetrie », o regole logicamente rappresentabili nella continuità razionale del reale. A corollario di questo assunto, l'autore afferma che una caratteristica dello schema IQT (indeterminizzazione, quantitizzazione, tempo) è la componente « tempo » ad avere « la permanente proprietà di essere *unidirezionale,* passato o futuro, con un fronte di discontinuità che si chiama *presente* » (p. 38).

A questo punto si può ipotizzare che tutti i fatti coscienti possiedono in sé l'elemento del possibile e sono, mentalmente, infiniti, laddove le relazioni logiche obbediscono a determinate leggi. Il concetto dell'esistenza è dato, secondo il Borghi, dalla separazione fra il reale e il possibile, anche se « l'esistenza delle cose reali non si può dimostrare » e i possibili « non sono assurdi, ma soltanto non esistenti » (p. 41). Ogni ipotesi « può essere » allo stato mentale, come nella fisica ondulatoria e in quella quantistica. Essendovi cicli IQT in tempi diversi, si può stabilire un confronto fra osservabili successive, alcune delle quali, non mutando durante le transizioni, possono definirsi « invarianti » (nel caso dell'universo fisico si tratta di massa, energia, carica, quantità di movimento e momento angolare).

Bene, secondo il protolinguaggio umano queste « invarianti » sono: numerali (come i numeri cardinali), ordinali o storiche, tassonomiche (come le morfologie o *Gestalt*), astratte (come i simboli e i codici), invarianti libere (fatti coscienti). Di queste « invarianti », ad esempio, quelle pertinenti alle arti sono le invarianti tassonomiche. Fatto è che se l'assurdo è una proposizione contraddittoria (un triangolo con quattro lati), ciò che è soltanto impossibile oggi può diventare

possibile domani (il microscopio a raggi X pensato da Heisenberg). « L'esistenza non è un oggetto di logica, ma è solo constatata » (p. 51): ciò significa che vi possono essere altri universi che implicano l'esistenza del tempo, della quantitizzazione e delle informazioni in un nuovo rapporto dimensionale di posizione e di movimenti correlativi. Come pure vi possono essere universi senza dimensioni fisiche o analogiche, fuori, cioè, della portata del protolinguaggio umano, avallanti il passaggio da una coordinata accessibile ad una coordinata inaccessibile. Lo stesso principio di identità classico (A = A) può essere inesatto valutato alla luce della indeterminazione in quanto tutti gli osservabili numerali sono insufficienti « per rappresentare tutte le possibili comparazioni tra osservabili » (p. 57).

Indi l'autore, addentrandosi più a fondo nell'argomento, sostiene che il ciclo IQT è caratterizzato « da un valore ben determinato della costante di Planck, cioè circa 6,10 alla meno ventisettesima erg x sec. » (p. 59) dove i « quanti » sono quanti di energia « hf » in cui « h » è la costante di Planck ed « f » è una frequenza. Cosicché l'universo fisico è solo *uno* dei possibili universi fisici basati sulla materia. E qui il Borghi spiega gli aspetti per cui da certe proposizioni scientifiche si arriva anche all'*antimateria*, portando il discorso sulle galassie, le stelle, le nebulose, i « buchi neri » in cui l'unico segnale di presenza della materia è il campo gravitazionale, sul concetto di espansione dell'universo, sul « *big bang* » della creazione, sulla sua durata, per approdare, infine, alla possibilità di universi paralleli « tanto reali quanto quello della traiettoria hamiltoniana ». Ad un certo punto scrive: « se dobbiamo ammettere che esistono scienze biologiche isomorfe con le scienze dell'universo fisico, dobbiamo anche ammettere che deve esistere nel bio-spazio una legge analoga all'equazione simbolica di Heisenberg, cioè PQ — QP = K/i dove K è l'analogo della costante di Planck divisa per 6,28 » (p. 73), cioè una bioequazione.

Nel biospazio fra emissione e assorbimento di « quanti » vi è vita e non-vita, quest'ultima intesa come *l'altro lato della vita*. L'iperspazio ha 9 dimensioni, 5 spaziali e 4 temporali che danno origine a differenti tipi di vita, come, ad esempio, la vita vegetale e la vita animale. Ma la vita è o può essere del tutto fuori di ogni nostra esperienza conoscitiva diretta, ossia fuori del protolinguaggio. Da ciò ne viene che « tutto il protolinguaggio umano è dimostrazione di sé a se stesso » (p. 83), con limiti ben definiti di cui sono un esempio lampante le scienze astratte e la logica simbolica; « ogni matematica è una scienza astratta » (p. 85) conclude.

Mondi possibili, fisiche possibili, simmetrie possibili, ognuno con la sua « equazione » simbolica e temporale, esistenti in potenza. La stessa *intuizione* appartiene al dominio della logica o non proviene da qualche altro tipo di conoscenza? Ed eccoci ora nella prospettiva dell'universo psichico, popolato da ipotesi religiose, da coscienze epistemologiche, con un potere di scelta delle cause, con la sua coscienza e il suo inconscio, in un contesto dove il nulla sembra non poter esistere, mentre esiste, al contrario, una trasformazione in atto, costante e continua, fatta di improvvise illuminazioni, di certezze e di credibilità, di *ideali*. Niente di strano in tutto ciò per l'individuo-uomo che è ancora biologicamente in grado di sviluppo e quindi suscettibile di ulteriori traguardi, modifiche psichiche e mutazioni fisiche, magari già adesso sulla soglia di nuove capacità conoscitive finora inattingibili.

Al riguardo l'autore ci rammenta una recente scoperta della radioastronomia, secondo la quale al centro della nostra galassia è avvenuta una esplosione gigantesca circa 20.000 anni or sono con emissione di raggi gamma che presto dovranno raggiungere la Terra con esiti imprevedibili sul fisico e sulla psiche umana. Ci rammenta pure la tesi di Cantor, secondo la quale qualunque potenza finita di Aleph-zero è sempre Aleph-zero (al quadrato, al cubo, etc.) mentre Aleph-zero alla potenza di Aleph-zero è un altro numero « transfi-

nito » maggiore di Aleph-zero, indicato da Cantor come Aleph-uno, con diversi esiti possibili a dimostrazione che l'Ego è libero « non oggetto puramente fisico-biologico » ma qualcosa di *estraneo,* fuori del determinismo. Manca all'animale l'inquietudine dell'uomo, dice poco dopo per ricordare la differenza esistente fra esseri viventi della stessa specie.

Spostando lo studio sulla sociologia in applicazione alla sua teoria, il Borghi cerca di dimostrare l'esistenza di una dialettica non materialista. Le risorse della società (capacità di lavoro, beni economici naturali, di produzione, mentali), le necessità della società (beni economici di accumulazione, di linguaggio, di organizzazione, strutturale), le paure della società (di morire, di soffrire, della fame, della solitudine), gli ideali della società (governo giusto, speranza giusta, pace giusta) sono componenti caratterizzanti dell' esistenza umana. Molto chiaramente, con le parole dell'autore, a pagina 110: « Ogni società ha queste risorse, necessità, paure e ideali. Se mancano le risorse è una società povera, se mancano le necessità è una società che si spegne, se mancano le paure non è una società di uomini normali, se mancano gli ideali o è una società tirannizzata e oppressa, o è una società di oppressori ».

Pochi elementi sono alla base della dinamica sociale: il lavoro, che può essere manuale, strumentale, robotico, mentale; la ripartizione del profitto, del capitale privato e di quello pubblico, l'alienazione del lavoro. Il Borghi li illustra con formule di fisica e di matematica per arrivare alla conclusione che l'uomo non è per nulla *homo oeconomicus* soltanto, che è impossibile ottenere una società senza classi, che il delitto di opinione « trasforma la società in una tirannia » (p. 117). Vi sono vari tipi di società, nessuno dei quali è mai riuscito a realizzare un benessere generale, se come tale si intende la liberazione dal lavoro manuale — in senso lato — cioè dal lavoro come alienazione, liberazione dalla paura della fame di ogni genere, dal delitto di opinione, dal potere instabile insicuro, dal potere basato sulle falsificazioni storiche.

Nell'ultimo capitolo dedicato alla metascienza, infine, il discorso si fa più arduo da seguire ed è talmente infarcito di formule, di numeri, di equazioni, di teoremi, di termini poco noti per i non addetti ai lavori (come tetravettori, prodotti scalari, vettoriali, etc.) che è necessaria una specializzazione nel ramo per poterne stabilire la validità. Comunque, l'autore ribadisce ancora la possibilità di altri universi possibili, con più di tre dimensioni metriche, di altri universi, sia pure suggeriti « dall'esistenza delle scienze astratte e delle scienze psichiche, come pure dall'esperienza della libertà » (p. 149).

F. G.

OLIS ROBLEDA S.J.: « IL DIRITTO DEGLI SCHIAVI NELL'ANTICA ROMA » - Pontificia Università Gregoriana - Roma 1976 - pp. 203.

Quando la bibliografia è ricca e le fonti sono autentiche, come in questo studio, non c'è bisogno di ulteriori attestazioni quanto alla validità e all'impegno. L'argomento è l'esame della condizione degli schiavi *ab Urbe condita* fino alla fine dell'Impero Romano, con l'analisi delle interpretazioni di vari studiosi e un giudizio cauto dell'autore che lascia al lettore la decisione di accettare quella che preferisce. E' un libro che riempie una lacuna? L'autore, modestamente, non lo vuole ammettere: considera, invece, il suo libro un semplice contributo in una materia non abbastanza studiata a fondo.

Per incominciare, secondo gli autori latini più antichi, « *homines aut liberi sunt aut servi* »: siamo alla prima grande distinzione della società roma-

na. Però non dimentichiamo che, nella latinità, tutti erano considerati persone, anche i servi, sebbene non tutte le persone avessero *libertatem, civitatem, familiam.* La distinzione più palese è che destino degli schiavi è servire gli uomini liberi. Diventava schiavo, o servo, chi si faceva catturare in guerra. Questa, in primo luogo, è l'origine più antica della schiavitù. I *captivi,* infatti, venivano venduti all'asta al *patronus* privato oppure erano trattenuti dallo Stato per vari servizi pubblici. Lo schiavo, come tale, perdeva diritti e proprietà, che poteva ricuperare soltanto nel caso in cui riuscisse a ritornare libero. Si nasceva schiavi se figli di madre schiava, anche se il padre era uomo libero. Ma se la madre, durante la gravidanza, fosse stata affrancata, anche il figlio sarebbe nato libero. Questi costumi facevano parte di un insieme di convenzioni *ex jure gentium.*

Fra le cause più antiche della schiavitù *ex jure civili,* invece, l'autore menziona in modo particolare il caso della *deditio,* cioè la consegna di un *cives* romano a uno Stato straniero se il cittadino avesse offeso in qualche modo quel popolo. La schiavitù durava, per il prigioniero di guerra romano, fintanto che non fosse riuscito ad evadere, cioè collocasse la sua persona *postliminium.* La *deditio* veniva effettuata dal *paterfamilias* o dal *dominus.* Se il popolo straniero rifiutava lo schiavo, forse — c'è discrepanza di opinione in proposito — questi poteva eccezionalmente ritenere la *civitas.* Ma c'è anche differenza di parere sul significato giuridico di *civitas* e *libertas,* termini che per alcuni autori si identificano, mentre per altri storici contraddistinguono due stati civili diversi, per cui si poteva fruire dell'una e non dell'altra.

Fra gli schiavi divenuti tali *ex jure civili,* troviamo pure gli *indelecti,* gli *infrequentes,* gli *incensi,* tutti i cittadini, cioè, che si erano sottratti sia al servizio di leva sia al censo, assieme agli *insolventes* (debitori), ai ladri presi *in fragranti* (i quali venivano dati al derubato) e ai figli puniti per qualche grave motivo dal *paterfamilias.*

Molto in uso era la *venditio* degli schiavi. Ma chi effettuava una vendita fraudolenta con l'aiuto di un compare per poi dividersi il ricavato diveniva schiavo così come chi avesse avuto una relazione illecita con uno schiavo altrui (siamo già ai tempi dell'imperatore Claudio nel 52 d.C.). In quest'ultimo caso la donna, chiunque essa fosse, diventava automaticamente schiava del padrone dello schiavo.

A causa di condanna spesso un uomo libero sceglieva la schiavitù per sottrarsi alla pena di morte. Era così destinato a lavorare nelle miniere o a partecipare ai ludi gladiatori, diventando *servus Caesaris,* cioè dello Stato. Ai tempi di Antonino Pio, questo tipo di schiavi erano suscettibili di affrancamento, eccetto gli ex condannati a morte. Come noto, alcuni gladiatori che si comportavano valorosamente nel circo venivano affrancati a furor di popolo.

L'operazione di affrancamento era chiamata *restitutio* o *condonatio.* Una legge che risale al 4 a.C. è la famosa *lex Aelia Sentia,* secondo la quale i liberti che si comportavano male non ottenevano né *latinitas* né *civitas* ed erano soggetti a parecchie limitazioni, fra cui l'obbligo di vivere non meno di cento miglia distanti da Roma. Un liberto, poi, poteva ridiventare schiavo per *ingratitudo* verso l'ex *dominus* o verso lo Stato (vedasi la costituzione di Costantino del 326 d.C., ripetuta nelle *institutiones* di Giustiniano). Vi sono pareri contrastanti circa la data esatta in cui la causa di *ingratitudo* venne resa definitiva, ma le fonti indicherebbero che ciò avvenne sotto l'impero di Commodo. L'adozione di questo uso pare abbia origine orientale.

Fra le varie cause di schiavitù non va dimenticata l'esposizione dei neonati e, come traspare da queste note, lo *jus vitae et necis* del *paterfamilias.* L'origine di tale diritto è certamente molto antica, e secondo alcuni studiosi vigeva ancora sotto Costantino. Però l'autore propende, con lo storico Albanese, che l'estinzione di tale diritto si avvertiva già ai tempi di Traiano e di Adriano. L'esposizione del neo-

nato non implicava comunque, necessariamente, la sua caduta in schiavitù: tale decisione spettava al raccoglitore.

Ai tempi di Giustiniano, la *venditio*, pur essendo ancora possibile, era molto più difficile, e la *expositio* dei neonati era già stata proibita, così come non era più in vigore la schiavitù automatica per la donna che avesse avuto relazioni sessuali con uno schiavo. A quell'epoca erano pure decadute la *lex Aelia Sentia* e la condanna ai ludi gladiatori. A parte alcune linee fondamentali, tutta una serie di norme regolava il passaggio dello schiavo dal padrone privato allo Stato e viceversa.

In che misura lo schiavo era *res* e *persona?* In senso patrimoniale era *res*, oggetto, e quindi usato come tale senza diritti propri: « *nec servus quidquam debere potest nec servo potest deberi* »; non poteva neppure contrarre *iustum matrimonium* bensì ottenere, al massimo, il *contubernium*, per cui stupro e adulterio non esistevano per lo schiavo. Infine « lo schiavo non era *persona standi in iudicio* » (p. 70).

Ciononostante, lo schiavo era considerato in qualche modo *persona*. Le *Gai institutiones* — un testo autorevole al quale l'autore ricorre sovente — lo induce a scrivere così: « ... pensiamo che l'uomo viene chiamato persona da Gaio in quanto e perché partecipe in qualche modo della società; era persona, dunque, l'uomo a Roma, perché non c'era alcun uomo a Roma, fosse egli *cives* o *peregrinus*, *sui juris* od *alieni juris*, *liber* o *servus*, che non avesse qualche funzione e qualche diritto: *civile*, *gentium* o perlomeno naturale. I servi, dunque, sono chiamati persone da Gaio, e sono da lui trattati nel primo libro (delle persone) per l'idea chiara secondo lui che essi avevano un'attività giuridica da compiere nella città, od a loro erano attribuite delle funzioni con diritti ed obblighi... » (p. 72).

Quanto ai diritti, lo schiavo, anzitutto, percepiva, per usare un termine moderno, un *peculio*, in origine rappresentato da qualche capo di bestiame e in seguito anche da beni immobili o addirittura da schiavi, i cosiddetti *servi servorum*. Tali beni potevano avere le origini più diverse e potevano essere amministrati in proprio dallo schiavo, nel senso che mentre la proprietà del peculio rimaneva al *dominus* ne era concessa la disponibilità e fruizione al *servus*. Un altro elemento di « soggettività » nello schiavo era la sua *capacitas agendi*, seppure essa si identificasse con quella del padrone che ne risultava responsabile. Questa *capacitas* si riferiva generalmente all'*actio de pauperie*, tipico atto di risarcimento per danni causati da padroni di animali, e all'*actio noxalis* per danni al patrimonio, crimine più grave. La « soggettività » esisteva per *capacitas delicti:* le leggi penali, infatti, erano uguali tanto per lo schiavo quanto per l'uomo libero. Non solo, lo schiavo aveva certamente una protezione giuridica. Non dimentichiamo che già dal tempo di Seneca jr. lo stoicismo andava predicando l'uguaglianza naturale degli uomini. Già fin dai tempi di Augusto e Tiberio la legge *Petronia* proibiva l'esposizione degli schiavi nelle fiere per punizione, mentre sotto Claudio il *dominus* non poteva abbandonare a se stesso il servo malato o invalido e tanto meno castrarlo o ucciderlo.

Più tardi, Antonino Pio proibì categoricamente la prostituzione degli schiavi. Come allo schiavo era permessa la libertà religiosa, così il suo luogo di sepoltura diventava *locus religiosus* in tutto e per tutto come per le persone libere. Vi erano degli obblighi « naturali » (diritto naturale) del padrone verso il servo al quale, infine, era permesso di poter stare in giudizio per richiedere la propria libertà che, fra l'altro, poteva essere ottenuta *propriis nummis*.

La procedura giuridica della liberazione si basava sulla manumissione da parte del *dominus* (nei tempi più antichi lo schiavo poteva rimanere *servus nullius* senza ottenere automaticamente la libertà). Il liberto otteneva *libertas* e *civitas* insieme (l'autore, al riguardo, accetta l'opinione degli autori per i quali i due termini erano inscindibili). La *manumissio vindicta*

era costituita da un finto processo fra *dominus* e *servus;* la *manumissio censu* avveniva attraverso una dichiarazione del padrone che concedeva il diritto ad essere *cives;* e c'era, naturalmente, la *manumissio testamento.* Altri tipi di manumissione erano quella *inter amicos,* all'epoca della *lex Junia Norbana* (circa il 20 a.C.) detta « *pretoria* », e cioè senza formalità speciali, e quella *per epistolam* o *per mensam,* durante un banchetto. L'ultima in ordine cronologico fu la *manumissio in Ecclesia,* consistente in una dichiarazione fatta dal *dominus* agli « ecclesiastici presidi della comunità » (p. 142).

Secondo alcuni autori, le leggi *Fufia caninia* e *Aelia Sentia* ponevano dei limiti alla *manumissio* in quanto non accettavano tutti i liberti come *cives.* Gaio in questo caso parla di *pessima libertas* e Giustiniano la definisce *inferior.* Ma vi è divergenza di opinione al riguardo.

Lo Stato aveva il potere di liberare uno schiavo « per atto amministrativo ». In proposito, il Robleda cita questo passo di Cicerone: « *Servos denique bene de Republica merito persaepe libertate, id est, civitate, publice donari videmus* » (p. 157), riportando il caso in cui uno schiavo acquisiva meriti speciali per particolari servizi prestati allo Stato. Lo Stato liberava lo schiavo « per legge » (si risale ai primi anni dell'impero) anche per meriti verso il *dominus* (come, ad esempio, quando lo schiavo scopriva l'assassino del padrone).

I cittadini veri e propri si dividevano quindi in liberti e in « ingenui » (o nati liberi). I liberti erano di tre tipi: *cives, latini, dediticii.* I *cives,* per quanto fossero tali, non godevano di alcuni diritti tipici degli « ingenui » essendo esclusi dal ricoprire cariche nella magistratura e nel sacerdozio. La donna liberta poteva sottrarsi alla tutela soltanto se madre di almeno quattro figli (per l'« ingenua » ne bastavano tre); ai liberti rimaneva comunque sempre l'obbligo dell'*obsequium* e dei *servitia* verso i padroni. Senza contare che per cattiva condotta qualsiasi liberto poteva essere richiamato in schiavitù. Se ai liberti *latini* non era concessa la possibilità di accedere alle cariche pubbliche a causa della loro *civitas* di natura inferiore, potevano però usufruire dell'*jus commercii.* I liberti *dediticii,* invece, non potevano ereditare beni né lasciarli in eredità (dopo la loro morte i beni ritornavano ai padroni) e, come detto prima, siccome erano tali per cattiva condotta non potevano avvicinarsi a Roma per una distanza inferiore a cento miglia.

Per finire, anche fra gli « ingenui » vi erano persone *in mancipio,* vale a dire che sotto certi aspetti potevano essere equiparati agli schiavi. Si trattava, in genere, di figli venduti dal *paterfamilias* e per i quali l'*ingenuitas* era temporaneamente sospesa.

F. G.

TOMAS SPIDLIK: «I GRANDI MISTICI RUSSI» - Città Nuova, Roma 1977, pp. 366.

Il testo in sé è soltanto una antologia dei passi più importanti e significativi della storia della spiritualità russa a partire dai primi martiri, Boris e Gleb all'inizio del primo millennio, sino alle più recenti esperienze spirituali sia in campo monastico, specialmente con Serafino di Sarov, che in quello più ampio della classe intellettuale russa (Evdomikov, Solovjev, Dostojevskij).

Lo Spidlik però, sia nell'introduzione che nei brevi cappelli ai testi antologici, ha cura di non inserire la tradizione spirituale russa nell'ambito della grande esperienza ortodossa, ma di dare ad essa un proprio spazio specifico, situarla come fatto a se stante inconcepibile fuori della Santa Russia. Chi ha letto Dostojevskij sa quale parte abbia la fede vissuta nella vita del popolo russo. L'ortodossia è la vita stessa del russo, tanto più radicata e vera quanto più chi crede è un po-

vero, un uomo provato dal dolore e dalla sofferenza. L'essere ortodossi è quasi la condizione della perfetta umanità di chi crede: « tutto comprenderà un cuore ortodosso » dice lo starets Zosima nei Fratelli Karamàzov.

L'idea di una speciale vocazione della Russia, di un carisma specifico del popolo russo nel campo della fede guida ed unisce tutte le multiformi esperienze mistiche dei santi russi.

« Il carattere eminentemente religioso del popolo russo come la sua tendenza mistica nella filosofia, nella letteratura e nell'arte, sembra riservare alla Russia una grande missione religiosa » (pag. 9).

« L'immagine perduta di Cristo si è conservata nell'Ortodossia. Una parola nuova sarà detta al mondo dall'Oriente insieme con il socialismo futuro. Può darsi che questa parola salverà l'umanità. Questa è la vocazione dell'Oriente... ». (pag. 10). Questo messianismo russo non cessa di essere ancor oggi un fatto reale. Sono state recentemente pubblicate le prediche di un parroco di Mosca che parla della croce che il popolo russo porta nella lotta contro l'ateismo, sia all'interno della Russia che di quello più sottile e nascosto dell'Occidente; egli afferma che proprio la croce della gente russa sarà la resurrezione della fede di tutto l'occidente.

Sempre recentemente è apparso una specie di diario spirituale di un monaco russo del monte Athos, morto alla fine degli anni '30. E' notevole vedere come questo monaco vivesse continuamente in sé l'esperienza mistica che debordava sino ad abbracciare tutto il mondo in un solo respiro di carità.

Ma come conciliare tutto questo con la realtà odierna di una Russia atea? Non saranno queste nostalgie di romantici?

« Tale calore non è nell'aria perché siamo in pieno inverno e non c'è neve sfusa intorno a noi. Dunque è in noi. E' il calore dello Spirito Santo », dice s. Serafino di Sarov (pag. 177).

M. C.

PIERRE GOUBERT: « L'ANCIEN RÉGIME » - Jaca Book - Milano 1976 - pp. 682.

L'opera di Goubert analizza la composizione, i rapporti sociali e i diversi livelli di potere e di istituzioni che nei secoli XVII e XVIII hanno caratterizzato in Francia l'« ancien régime ».

Lo storico francese offre in questo lavoro una serie di ragguagli, di notizie, di collegamenti se non del tutto originali, certamente di grande interesse; oltre che dei suoi specifici studi sulla storia francese moderna, egli si giova di quegli strumenti metodologici — statistiche, ricerche filologiche e d'archivio condotte con sistematicità, attenzione alle diversità etnico-geografiche — che sono andati affinandosi in questi anni, ancorché nella nostra penisola non abbiano ancora trovato le debite realizzazioni.

Il testo vuole esprimere un quadro tendenzialmente completo dell'insieme di rapporti che sono maturati e che si sono sviluppati nel periodo centrale dell'ancien régime, dallo sviluppo demografico, ai diversi ceti sociali, alle loro condizioni di vita, al governo e alle pubbliche amministrazioni. La preoccupazione costante dell'autore consiste nell'approfondire entro i limiti consentiti dalle fonti, il reale svolgimento di quei complessi rapporti: la società rurale ad esempio — che comprende circa l'85% della popolazione francese — viene analizzata e dal punto di vista delle condizioni di vita condotte dai suoi diversi soggetti, e dal punto di vista economico-demografico; si cerca di chiarire la mentalità e la « cultura » che vi erano diffuse, le reazioni di fronte a particolari eventi od ordinamenti quali la guerra o l'imposizione fiscale; così l'organizzazione ecclesiale non viene considerata solo nei suoi collegamenti istituzionali, ma anche nel suo rilievo sociale-territoriale (parrocchia), o

fiscale in relazione alla raccolta delle decime; la stessa dottrina gallicana trova, com'è noto, il suo fondamento nel rilievo economico dei grandi vescovadi o delle ricche abbazie su cui il monarca esercitava il suo potere di elezione.

Il 2° volume analizza gli organi politici e amministrativi dello Stato e gli strumenti a loro disposizione. Si ricava l'impressione di un grande marasma amministrativo dovuto in parte — specialmente a livello locale — alla mancanza di una sia pur minima suddivisione di poteri: il fisco, la burocrazia, la giustizia procedevano in un caotico intrecciarsi di organi e di funzioni che solo la consuetudine poteva rendere comprensibili. E' anche per questo che, secondo l'autore, può trovare spiegazione il diffuso conservatorismo tipico del mondo rurale, abituato a temere dalle innovazioni strumenti di ulteriori e pesanti oppressioni fiscali da parte dei ceti privilegiati e dominanti.

D'altro lato è assai nota l'avidità di danaro dello Stato moderno e la sua cronica insolvenza. Secondo Goubert l'elemento caratterizzante del suo regime finanziario « risiede nell'indipendenza e nell'assenza di rapporti esistente tra le decine e decine di casse e tra le varie centinaia di contabili che raccoglievano, facevano trasportare e spendevano le risorse dello Stato e che spedivano al tesoro reale solo i residui, cosicché il tesoro non solo non deteneva né amministrava tutti i fondi dello Stato, ma... rappresentava solo una delle sue parti » (pag. 526).

La compravendita delle cariche e la conseguente indipendenza di gestione del ricevitore o dell'appaltatore, nonché la creazione di tutta una gerarchia di ufficiali pagatori, tesorieri municipali e generali, controllori particolari e generali, distribuiti nelle varie imposte vigenti (e ne esistevano un'enorme quantità tra ordinarie e straordinarie, stabili e provvisorie, dirette e indirette, aiuti, tratte, ecc.), finiva col recare gravissimi danni non solo ai contribuenti, ma allo stesso erario che non era in grado di svolgere alcun controllo efficace.

Di qui la necessità di ricorrere per i bisogni più immediati di danaro liquido a finanzieri e fornitori, con il risultato di dover poi concedere loro (o a chi per essi) maneggi ed appalti per conto del re.

La principale voce nel passivo era costituita dalle spese di carattere militare, anche nei brevi intermezzi di pace; secondo Goubert il crescente processo di indebitamento può essere spiegato con questa unica causa che raramente ha assorbito meno della metà dell'intero bilancio.

Sopravvalutata sarebbe invece l'influenza delle spese del re e della corte, che anche sotto il regno di Luigi XIV non superavano il 12-14% del totale. Interessante è pure il capitolo dedicato alla guerra, ai suoi « attori » (loro malgrado), i soldati, e ai suoi « signori » cioè gli ufficiali, i civili e i finanzieri. Vengono fornite notizie singolari sugli eserciti del tempo che possono illuminare quel capitolo di storia politica del 1600 normalmente inviso a docenti ed allievi per il suo monotono succedersi di guerre e di episodici trattati di pace: Goubert ci informa sul numero degli effettivi, sui professionisti e sui « volontari », sugli eserciti mercenari, sulle pratiche di diserzione, sul carattere folcloristico (anche se non per questo meno rapace e distruttivo) dei reggimenti, con il loro seguito di mercanti, familiari, mendicanti, prostitute, ecc.

Gli ultimi capitoli sono dedicati all'analisi della Francia pre-rivoluzionaria (1750-89). Vi si consolida l'impressione — confortata dalla storiografia più recente — che la Francia del XVII secolo non recasse affatto con sé tutte quelle deficienze o quei contrasti ai quali si fa genericamente riferimento come cause degli sbocchi rivoluzionari o che per lo meno tali deficienze e contrasti fossero ormai entrati a far parte del bagaglio istituzionale e dipendessero in definitiva da un solo problema di fondo: la mancata riforma finanziaria. Attorno ad essa e ai suoi risvolti socio-politici (nobiltà e clero erano esenti da tasse) era-

no ruotate la politica degli ultimi sovrani e le vicende dei loro ministri.

Se le indecisioni e i ripensamenti avevano giocato in ultima istanza a favore delle pressioni esercitate dai due ordini maggiori, non pare logico in definitiva attribuire carattere rivoluzionario ai provvedimenti votati in seno all'assemblea nazionale costituente che rispondevano in modo più o meno radicale a disegni che taluni dei protagonisti dell'ancien régime avevano già tentato di realizzare, o che addirittura portavano a compimento tendenze tipiche dello Stato moderno, come nel caso del gallicanesimo che trovò la sua più compiuta attuazione nella costituzione civile del clero. La conclusione di Goubert è nel senso che solo il corso dell'800, con lo sviluppo dell'industria, dell'economia e di tutte le attività connesse, vedrà dissolversi quei caratteri costitutivi del regime analizzato. Mette però in guardia, con il tipico realismo-pessimismo dello storico, dal considerare definitivamente chiuso tale processo, nel quale anzi annota, preoccupato, degli arresti o addirittura delle regressioni; le innumerevoli imposte indirette che nelle forme più svariate si sono andate moltiplicando anche in questi decenni nei paesi europei, attesterebbero, tanto per citare uno degli esempi più felici, un'inattesa riapparizione del vecchio regime. Per nulla persuasive invece sono le ulteriori esemplificazioni quali le nostalgie nobiliari o il diffondersi della magia o dello spiritismo: collegare questi ultimi fenomeni all'elemento superstizioso certamente presente nella religiosità dei secoli XVII e XVIII è indice di una tendenza — di derivazione etnologica — a ricercare comunque delle costanti, che finisce con il banalizzare i problemi.

Bisogna però riconoscere che questi affrettati tentativi di sintesi sono del tutto marginali e che il complesso dell'opera, procedendo analiticamente, resta immune da suggestioni che ben poco hanno a che vedere con il lavoro dello storico.

S. S.

E. ANCILLI: « DAL SILENZIO DELLA CERTOSA » - Roma, Città Nuova, 1977 - pp. 176

Il libro si articola in tre parti: la prima, del padre Ancilli, serve da introduzione a tutto il testo ed è un esame del Vaticano II circa i testi che riguardano la vita contemplativa; la seconda riporta buona parte degli Statuti rinnovati della Certosa; la terza è un'antologia di testi di San Bruno ed altri certosini. A conclusione vi è una riflessione sulla Vergine del Silenzio, modello della contemplazione certosina.

Questo breve libretto conduce e riconduce, attraverso i molti testi, ad un unico pensiero: il silenzio. Questo silenzio, di cui i certosini sono figli (pag. 90), non è il vuoto, la mancanza di parole, di pensieri, bensì è l'ascolto di colui che è la vera Parola, è l'accostarsi nel totale spogliamento di sé a Dio che parla quando l'uomo si dispone ad ascoltarlo.

« Il certosino si accosta a Dio attraverso Dio stesso, e partecipa all'unità divina. Dio opera nel silenzio. Il solitario lo sa e per ciò tace » (pag. 91).

La ricerca del silenzio più totale, non solo quello materiale ma molto più il silenzio interiore del totale abbandono a Dio, sono funzionali alla comunicazione del divino, all'unione mistica che sono lo scopo della vita contemplativa già su questa terra.

Così l'eremita certosino si allontana dal mondo, dagli uomini e si inabissa nel silenzio della vita divina, non per disprezzo del mondo e degli uomini, ma per attuare la perfetta vita cristiana, per pregare, soffrire ed offrire la propria vita per tutto il Corpo Mistico di Cristo. Così fuggendo il mondo materiale, torna ad esso attraverso la carità e la grazia.

Il silenzio del certosino parla anche a noi.

Resta anche a noi che siamo nel

mondo, che non possiamo dedicarci totalmente alla contemplazione, l'obbligo di fermarci ogni tanto ai piedi del Signore ed ascoltarlo nel silenzio mentre parla.

Se non possiamo né dobbiamo avere il silenzio della cella e del monastero, dobbiamo però avere il silenzio dell' anima, la cella del cuore e il monastero della preghiera.

Ringraziamo pertanto la casa editrice per avere inserito questo libro nella ricca collana dei testi spirituali.

Specie oggi in cui i cristiani sembrano avere dimenticato che la loro vita è nascosta in Dio, e che di Dio vivono e devono vivere, mentre le opere, le attività, le organizzazioni cadono sempre più nella sterilità, la Certosa ci ricorda che la carità più feconda nasce dal silenzio, « ex plenitudine contemplationis » come direbbe s. Tommaso.

M. C.

IL CANTICO DEI CANTICI (antica interpretazione ebraica) - Città nuova - Roma 1976 - pp. 190.

Gershom Scholem nel suo fondamentale libro *Le grandi correnti della mistica ebraica* ha occasione di citare, di passaggio, uno scritto dovuto al circolo cabalistico della *Temùnà* in cui si sostiene che l'alfabeto della Torah consistesse originalmente di ventitrè lettere delle quali una divenuta invisibile alla nostra epoca cosmica e che però sarebbe ridiventata di nuovo visibile nell'epoca ventura « e con ciò naturalmente si afferma implicitamente la possibilità di una completa rivoluzione nelle interpretazioni della Torah » tant'è, che in un testo al riguardo, e di non molto posteriore, se ne trae la conclusione che tutte le proibizioni della Torah derivano dalla mancanza di quest'unica lettera ». (Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 243). Quella contenuta in questi passi non è, ci pare, se non l'estrema conseguenza, espressa nel tardivo linguaggio « teosofico-escatologico » della qabbalà, di un modo di porsi innanzi al testo costante in tutta la storia di Israele.

Quello che tutta la tradizione concordemente ribadisce è, innanzi tutto, la irriducibile polivalenza del testo rivelato, il quale persino in ogni sua minima sfumatura contiene un numero pressoché infinito di significati, Davvero allora nessuna parola, persino la più apparentemente banale, è posta a caso. Diamo alcuni esempi di questa fiducia riferendoci al testo che stiamo recensendo (impiegando anche i riferimenti, come al solito copiosi e preziosi, inseriti con grande attenzione dal curatore: Umberto Neri): « Tutto è scritto nella Torah: in modo esplicito o implicito, nella parola o nel valore numerico, nella forma delle lettere quando sono scritte regolarmente o quando la loro forma è variata, come nei riccioli o nelle curve o simili, negli apici delle lettere o nelle loro coroncine » (R. Moshe ben Nachman, p. 21). « Ogni testo della scrittura contiene innumerevoli significati » *(Genesi ha-Gadol,* p. 39). « La sua legge è più desiderabile dell'oro puro, e la spiegazione delle sue parole, nelle quali sono mucchi e mucchi di significati e di comandamenti... » (p. 145). « Su ogni singolo apice si possono esporre mucchi e mucchi di precetti » *(b. Erubin* 21b; cf. *Levitico Rabbà* XIX I, *Cantico Rabbà,* V, 7; fino a Rashi, p. 145*n*). « Le due tavole di pietra che egli diede al suo popolo, scritte in dieci linee, sono come le aiuole di un giardino di aromi e producono specificazioni e significati come un giardino produce erbe aromatiche » (pp. 146-147). « Un versetto solo si sbriciola in molti significati » *(bSanhedrin* 34a, p. 147*n*). « Chi osserva e riflette sulle sue parole ne trae fiori e fronde; come una foresta in rigoglio, così sono le parole della Legge: colui che vi medita ne trae sempre nuovi significati » (Rashi a Cant. 5, 15; p. 147*n*). Le testimonianze sono ormai sufficienti

per mostrare come per tutta la tradizione ebraica (dai targumim al Talmud ai commentatori medievali, alla qabbalà) le scritture siano intese come questo ricchissimo giardino che produce sempre nuove copiosissime erbe aromatiche. Questa indicata dalla tradizione ebraica è una polivalenza che ha ben poco a che vedere con la tradizione occidentale dei quattro sensi della scrittura. Nell'ambito ebraico non si tratta di una codificazione rigida e articolata, per così dire, su piani paralleli, dove per es. l'allegorico coabita senza alcuna incompatibilità con il letterale, appunto perché si colloca su un piano ad esso parallelo. Si tratta invece di una multiformità che è al di là del principio di coabitabilità, diciamo pure di non contraddizione, così come è al di là di ogni rigida codificazione. Non è che un passo abbia un solo senso, o anche più sensi, tutti però ben distinti nel numero e nei piani di riferimento. Di un passo non vi è mai, dunque, l'interpretazione (o le interpretazioni) giusta. Nel mondo ebraico non può sorgere la controversia « protestante-cattolica » tra « libero esame » e interpretazione garantita dal magistero della chiesa, infatti non esiste né l'autorità preposta all'interpretazione né un'interpretazione personale che esula da un contesto di riferimenti comuni, che valga per il singolo e non per il popolo. Se ci si consente il paragone, la scrittura è intesa come qualcosa di simile alla concezione che dell'universo aveva Leibniz, un insieme formato da infinite monadi in cui però ognuna di esse rispecchia, in modi e in forme diverse, la totalità nel suo insieme. Ogni parte rappresenta il tutto. Così ci pare che anche la scrittura concentri e rifletta, in una pluralità di modi, in ogni suo libro, o addirittura in ogni suo versetto, l'intera storia della salvezza dalle origini al regno di Dio. Ecco perché ogni versetto può esplodere dando luogo a una globalità di significati, instaurando così, attraverso un potenziamento della parola, un'interpretazione onnicomprensiva. Proprio l'interpretazione (o il targum come si dovrebbe dire per esprimersi con maggiore esattezza) del Cantico che stiamo esaminando ne fornirà, come vedremo, una chiarissima testimonianza.

Prima di inoltrarci nell'esame un po' più dettagliato del contenuto e del significato di questo targum sul Cantico ci pare però indispensabile avvertire che, paradossalmente, quel che da ultimo abbiamo chiamato « potenziamento » della parola è nel contempo anche un impoverimento della stessa. Infatti si tratta in ogni caso di un'interpretazione, cioè di qualcosa di « altro » rispetto alla santissima parola rivelata. L'interpretazione non ha perciò più il valore immutabile e paradigmatico della « lettera », non è più il perfetto modello di tutto « come la Torah fu data nella lingua sacra (= l'ebraico), così il mondo fu creato con la lingua sacra » (*Genesi Rabba* XVIII 6, p. 21). La lettera sacra ha un valore primordiale irraggiungibile, è l'archetipo che tiene insieme il tessuto stesso dell'universo (è il Corano increato della tradizione islamica). L' esplosione dei significati che ha luogo nell'interpretazione della scrittura è una necessità imposta dalla lontananza in cui viviamo rispetto alla lingua di Dio, rispetto a Dio.

Questo « potenziamento-impoverimento » della scrittura è particolarmente rilevante nel caso che ci è di fronte; si tratta, come si è detto, di un targum, cioè di una « traduzione-interpretazione » della scrittura dal biblico ebraico al corrente aramaico (di datazione incerta probabilmente risalente ai secoli che vanno dal V all'VIII d.C.). L'allontanamento dall'unica lingua sacra, l'unica, tra l'altro, tranne pochissime eccezioni di uso liturgico, è immediatamente avvertita nel mondo ebraico, e non soltanto in esso (si pensi di nuovo all'Islàm), come un impoverimento, come un'estraneità (si pensi al ben noto caso dei libri deutorecanonici non accolti nel canone ebraico proprio perché non redatti, o conservati nella lingua sacra. Da qui ne consegue la coerente improponibilità di una traduzione letterale del sacro testo. « Chi traduce un versetto così come sta è un mentitore » (Megilla IV,

41, p. 23). La traduzione è giocoforza che sia anche un'interpretazione tale da controbilanciare con un dilatante potenziamento del testo l'impoverimento costituito dall'essere altro, altro anche nella lingua, dal testo immutabile da cui non cade né uno iota né un apice. Ecco allora che il Cantico non diviene un'allegoria in cui le immagini dell'amore terreno simboleggiano l'amore tra l'Altissimo e il suo popolo: infatti qui non vi è nessuna lettera che alluda ad altro, ma il Cantico diviene, da quando Rabbì Aqibà disse: « Tutte le scritture infatti sono sante ma il Cantico dei Cantici è santo dei santi » (*Mishna*, Jadaim III, 5; p. 54), un pregnante concentrato di tutta la rivelazione. Ecco quindi come, in accordo con tutta la tradizione, interpreta il Cantico lo *Zòhar:* « Questo cantico comprende tutta la Torah; comprende tutta l'opera della creazione; comprende il mistero dei Padri; comprende l'esilio in Egitto e l'uscita di Israele dall'Egitto e il canto del mare: comprende l'essenza del decalogo e il patto del Sinai e il peregrinare di Israele nel deserto, fino all'ingresso nella terra promessa e alla costruzione del tempio; comprende l'incoronazione del santo nome celeste nell'amore e nella gioia; comprende l'esilio di Israele fra le nazioni e la sua redenzione, comprende la risurrezione dei morti, fino al giorno che è il sabato del Signore » (Teruma 144a, p. 61).

La dilatazione *ad infinitum* del testo è però operata attraverso mezzi inadeguati; cioè attraverso una traduzione. I targumim in quanto dolorosa constatazione che il popolo santo di Dio non parla più la lingua di Dio (si pensi alle lacrime del popolo in Nehemia 8, 2 e sgg., non a caso considerato il primo esempio di targum), è un consapevole impoverimento della parola, ma proprio perché sprofonda nell'esilio (il non parlare la lingua sacra è uno degli aspetti dell'esilio) la letteratura targumica non può non invocare e implicare una prospettiva definitiva e risolutiva di una « riappropriazione » totale della parola nel suo aspetto originario, cioè una prospettiva escatologica. Non per nulla il testo, a cui ora ci rivolgiamo come nostra fonte principale, è assai ricco di accenti escatologici. Diamone alcuni esempi: « Dieci cantici sono stati detti in questo mondo: ma questo cantico è il più glorioso di tutti (...). E il decimo cantico lo diranno i redenti quando saranno riscattati dall'esilio » (pp. 77-80). « Ed è per questo che i giusti amano camminare dietro la tua Legge buona, per prendere possesso di questo mondo e del mondo che verrà » (pp. 82-83). « Ma più bello sarà il santuario costruito ai giorni del re Messia, le sue travi saranno di cedri del giardino dell'Eden, e i suoi pilastri cipressi e platani e pini » (p. 96). « I tuoi due redentori che in futuro ti redimeranno, il Messia figlio di Davide e il Messia figlio di Efraim, saranno come Mosè e Aronne figli di Jochebed, i quali erano come due gemellini di gazzella e nella loro giustizia pascoleranno il popolo della casa di Israele » (il versetto originale così tradotto, qui ci pare valga la pena di indicarlo, è. « *i tuoi seni come gemellini di gazzella, che pascolano fra le rose* » (p. 127; cf. anche p. 162). « E i piccoli del popolo che vanno a capo chino perché sono poveri, in futuro vestiranno di porpora » (p. 164). « ... redimerò il popolo della casa di Israele, che è come grappoli d'uva » (p. 167). « E cammineremo per vie rette davanti a lui: come cammineranno Elia e Eliseo profeti, per merito dei quali risorgono i morti » (p. 168). « ... cerchiamo nel libro della Legge e vediamo se è giunto il tempo della redenzione per il popolo della casa di Israele che è come una vite, il tempo in cui saranno redenti dal loro esilio » (pp. 171-172). « In quel tempo il re Messia si manifesterà all'assemblea di Israele e i figli di Israele gli diranno: Vieni e sii con noi come fratello nostro! Saliamo a Gerusalemme, succhiamo con te la parola della Legge, come un lattante succhia al petto di sua madre » (p. 174).

« E là ci nutriremo come cibo del Levitian, e berremo il vino vecchio tenuto in serbo nei suoi grappoli fin

dal giorno in cui fu creato il mondo; e berremo del frutto delle melagrane che sono state preparate per i giusti nel giardino dell'Eden » (pp. 175-176). « Quando i morti rivivranno il monte degli Ulivi si squarcerà... » (p. 179). E infine: « E se un uomo darà tutte le ricchezze di casa sua per acquistare la sapienza nell'esilio, io gli renderò il doppio del mondo avvenire, e sarà suo tutto il bottino che verrà saccheggiato dagli accampamenti di Gog » (p. 182). Quest'ultima citazione ci sembra davvero conclusiva e particolarmente significativa perché ci fornisce la chiave più autentica per interpretare la funzione ricoperta nei targumim da questa intensissima prospettiva escatologica. Coloro che nell'esilio, e ripetiamo lo stesso non parlar più la lingua di Dio è uno degli aspetti dell'esilio (Israele imparò l'aramaico in Babilonia), impegnano tutta la loro forza per acquistare l'interpretazione ricapitolatrice delle scritture, debbono riporre tutta la propria speranza nel mondo futuro, nella fine dell'esilio.

La scrittura esplode in una pluralità di sensi capaci di abbracciare l'intero arco della rivelazione e quindi anche, e soprattutto, il termine futuro dell'era messianica, ma questa tensione verso l'era messianica si manifesta potente proprio nel grido che si innalza dall'esilio, che trasforma tutto, anche la lingua che non è più quella di Dio, in un'invocazione di salvezza. Torna allora l'immagine cabalistica dell'inizio; nell'era messianica la scrittura non esploderà più attraverso un'operazione di traduzione e di interpretazione che per quanto potente rimane sempre altro rispetto alla scrittura, non identificandosi mai con essa; sarà invece trasformata dall'interno attraverso la sua piena realizzazione, diverrà finalmente e pienamente *davàr*, non più cioè solo parola ma anche la cosa che la parola esprime, non più parola profetica, ma profezia realizzata.

P. S.

SADI MARHABA: « ANTINOMIE EPISTEMOLOGICHE NELLA PSICOLOGIA CONTEMPORANEA » - Giunti Barbèra, Firenze 1976, pp. 263.

Non è raro che gli studenti liceali, che per la prima volta si trovano di fronte alla storia della filosofia, fatta, a parer loro, di tutta una sequela di personaggi che si contraddicono di continuo, esclamino, con uno spessore di consapevolezza più o meno accentuato (come semplice battuta o come problema davvero assillante): « Ma cos'è mai questa storia della filosofia in cui uno dice bianco e l'altro immediatamente replica nero e così via? Non ci troviamo di fronte a una vera e propria impostura? E' mai possibile che qualcuno speri per questa via di giungere alla verità? ». Chi ha il compito ingrato di impartire loro — in questo modo — i primi rudimenti filosofici può di fronte a una simile domanda scegliere due strade. Prima possibilità: può far vedere come in realtà sia troppo semplicistico vedere le cose in questo modo; infatti è facile mostrare come certe contrapposizioni lungi dall'essere frontali si sgretolino e si ramifichino, come, ad esempio, il termine « idea » venisse caricato della stessa accezione sia dal « razionalista » Cartesio sia dall'« empirista » Locke, mentre l'altro « razionalista » Leibniz assumeva il termine in maniera diversa dall'uno e dall'altro; e via dicendo. Ma dopo aver imbastito una serie di risposte di questo tipo ci si accorge che così facendo le contraddizioni si complicano e si frastagliano ma non scompaiono, e il problema rimane così in definitiva insoluto. Allora si può imboccare la seconda strada: quella di prendere partito: se si è storicista si prova a mostrare come nella storia della filosofia vi sia una linea di sviluppo coerente; se si è marxista ci si cimenta in un tentativo di smascheramento ideologico; se si

è neopositivista si dimostra che la metafisica si colloca irrimediabilmente sul piano del non-senso e davvero allora si poteva dire tutto e il contrario di tutto, tanto siamo nel regno della pura fantasia. Ma anche così la domanda non sembra del tutto demolita. Non si è forse sposata una sola tra le tante posizioni presentate? E tutte le altre?

Una reazione non troppo dissimile può derivare anche dalla lettura del libro di Marhaba dedicato alle antinomie epistemologiche nella psicologia contemporanea. L'autore infatti imbocca una strada che richiama molto da vicino la prima possibilità aperta al nostro ipotetico insegnante di filosofia; l'autore infatti espone assai lucidamente le varie antinomie ramificandole e complicandole, ben guardandosi però dal prendere partito: « La scelta fra le contrapposte istanze, se scelta ci deve essere, spetta al lettore » (p. 31). Del resto non è detto che questa analogia tra filosofia e psicologia sia poi del tutto estrinseca. Alcuni nodi epistemologici della moderna scienza psicologica sono forse, almeno per certi aspetti, riflessi di più antiche contrapposizioni filosofiche. Lo stesso autore indica, nella parte conclusiva del libro, proprio questo come uno dei fattori meritevoli di ulteriore ricerca: « D'altro lato ci pare importante evidenziare i punti di convergenza tra "epistemologia psicologica" e "« riflessione *filosofica* astoricista": in primo luogo rintracciando sistematicamente i singoli motivi filosofici o di derivazione filosofica nella concettualizzazione psicologica degli ultimi cinquant'anni (per esempio si pensi alla valenza esplicitamente filosofica della *Gestaltpsychologie* europea, soprattutto köleriana, sulla base del primato del "valore" e sulla base della riconduzione all' "esperienza immediata" di qualsivoglia approccio conoscitivo; oppure si pensi alla parentela concettuale fra la recente antinomia dell'epistemologia psicologica "teoreticismo-antiteoreticismo" e la vetusta antinomia gnoseologica "razionalismo kantiano-empirismo humeano", o più specificatamente si pensi alla manifesta derivazione degli "schemi" piagetiani dalle "categorie a priori kantiane...) » (pp. 234-235). « Ciò che comincia come metafisica può finire come scienza » (P.F. Strawson).

Questo però non è l'aspetto centrale del libro e quindi non lo è neppure della nostra recensione. Il testo infatti si presenta innanzi tutto come l'illustrazione di nove coppie antinomiche connesse con l'epistemologia interna della psicologia contemporanea. Vengono cioè esposti uno di seguito all' altro argomenti a favore del riduzionismo e poi, subito dopo, quelli a favore dell'antiriduzionismo, comportandosi allo stesso modo per il teoreticismo e l'antiteoreticismo, per l'esplicazionismo e l'antiesplicazionismo e così via. Per esempio, dopo aver esposto un'argomentazione a sostegno del riduzionismo radicale dello psichico al neurofisiologico di questo tipo: « I cosiddetti eventi "psichici" non sono *mai* rintracciabili allo stato "puro": fra loro e gli eventi neurofisiologici la "concomitanza" è talmente sistematica e puntuale — ad esempio non c'è *mai* coscienza senza attività della sostanza reticolare — che diventa vera e propria *identità* » (pp. 49-50) vi viene immediatamente opposta un'argomentazione di segno contrario: « Il dato empirico psichico è *in sé* diverso dal dato empirico neurofisiologico: ad esempio le alterazioni comportamentali dell'ubriaco (euforia, ecc.) sono *altra cosa* rispetto alla presenza dell'alcool nel suo organismo; la motivazione al successo di Mario è *altra cosa* rispetto all'eccitazione di alcuni dei suoi particolari neuroni; ecc. La non identificazione dei due ordini di dati si dimostra facilmente, oltre che sul piano dell'osservazione comune priva di pregiudizi riduzionistici, anche sul piano logico. Infatti, qualora lo "psichico" fosse identico al "neurofisiologico", tutte le relazioni relative al primo che hanno un senso linguistico compiuto, dovrebbero avere un senso linguistico compiuto anche una volta applicate al secondo, e viceversa: ora, mentre *ha senso* dire che l'eccitazione del neurone "X" ha avuto luogo a 6 cm. dalla base del cranio di Mario, *non ha senso* dire che la motivazione al successo ha

avuto luogo a 6 cm. dalla base del cranio di Mario » (pp. 53-54).

Ma a quale scopo mira l'autore con la sua esposizione articolata e accurata di tante antinomie epistemologiche? Un primo scopo che si prefigge il libro è di presentarsi come una mappa capace di guidarci nell'intricato, ma non arbitrario, mondo della psicologia contemporanea. Non è detto, per esempio, che le posizioni tanto eterogenee assunte dai docenti di una facoltà di psicologia siano frutto solo dell'arbitrio personale: « Allo studente di psicologia, questa familiarità [con la problematica epistemologica] consente di ridurre lo smarrimento di fronte alla molteplicità ed eterogeneità delle interpretazioni che gli vengono proposte nei corsi universitari. Leggendole epistemologicamente, egli è infatti in grado di cogliere la trama nascosta che le unisce, al di là di pur vistosissime differenze di contenuti, metodi e teorie » (p. 26). Marhaba vuole dunque presentarci una prospettiva capace di difendere una certa razionalità scientifica proprio perché contrasta le troppo facili esaltazioni per la scienza destinate poi, pressoché inevitabilmente, a trasformarsi in un'acritica sfiducia nella scienza stessa? Probabilmente sì. Una cosa è certa: il mondo delle pletoriche facoltà psicologiche italiane è sempre presente all'autore così come ha costantemente davanti agli occhi anche l'entusiasmo ingenuo per la scientificità tipica di tanti giovani studenti. In tal senso del resto si pronuncia anche il noto psicologo Gaetano Kanizsa che nella presentazione al libro scrive: « E' importante, infine, che gli studenti italiani di psicologia scoprano, fin dalla prima esperienza universitaria, la problematicità epistemologica, cioè in sostanza la fragilità scientifica della disciplina che così numerosi essi stanno abbracciando in questi anni. Saranno in tal modo immunizzati — o avranno una validissima ragione in più per esserlo — contro la mitizzazione trionfalistica in senzo tecnicistico della psicologia, di cui sono responsabili profani e anche psicologi, e che ha già provocato abbastanza danni sul piano socio-culturale nei paesi dove l'avanzata della psicologia è stata più imponente; inoltre, sapranno cercare e trovare nelle contraddizioni interne alla psicologia, e non solo nelle carenze della struttura socio-politica, le cause del problematicissimo rapporto fra lo psicologo e il mondo del lavoro » (p. 7).

Il libro si presenta dunque anche come uno strumento per risvegliare da un pesante « sonno dogmatico » molti dei giovani psicologi o aspiranti tali attualmente in circolazione in Italia. Questo risveglio è perseguito però attraverso una via difficile e sottile. Il libro — si è detto — si occupa dell'epistemologia interna della psicologia generale, cioè della riflessione compiuta dagli stessi psicologi sul fondamento del loro operare, ed è appunto all'interno di questo particolare ambito che vengono contrapposte le varie posizioni ed evidenziate le loro antinomicità. Dunque non si vuole scuotere dal « sonno dogmatico » facendo brutalmente cadere la maschera ideologica alla scienza, bensì mettendone in luce dall'interno tutte le articolazioni e contraddizioni. Intendiamoci, non che Marhaba ignori l'esistenza di una deideologizzante epistemologia storico-dialettica — anzi ad essa accenna più volte (in particolare a pp. 235-236) — solo ha deciso di non battere questa via. Non ci viene mai imposto nessun presunto smascheramento dell'ideologico, ci viene invece dato ampiamente conto di un dibattito che si può adeguatamente cogliere solo immergendoci in articolazioni sempre più sottili: « L'epistemologia psicologica sarebbe meno problematica se le nove antinomie fossero riducibili a *un'unica* "superantinomia", se cioè esistesse una contrapposizione *globale* fra *tutti* i loro primi termini (meccanomorfismo - riduzionismo - mediatismo logico - soggettivo, ecc.) e *tutti* i loro secondi termini (antropomorfismo - antiriduzionismo - immediatismo fenomenologico - comportamentistico, ecc.): ma questa contrapposizione globale di fatto *non esiste,* perché ciascuna antinomia ha una fisionomia *propria,* che la distingue nettamente da *ciascuna* delle istanze epistemologiche che formano un'anti-

nomia e *ciascuna* delle istanze epistemologiche che formano ciascuna delle altre antinomie » (p. 232). Ma appunto perché si è scelta questa via difficile affiora più e più volte quella domanda a cui si è alluso fin dall'inizio (la stessa posta dal nostro ipotetico studente liceale): qual è il reale status epistemologico di una scienza tanto lacerata e suddivisa?

P. S.

CENTRO INTERNAZIONALE DI SINDONOLOGIA: « OSSERVAZIONI ALLE PERIZIE UFFICIALI SULLA S. SINDONE 1969-1976 » - STIP, Torino 1977, pp. 162.

Nel 1969 il card. Michele Pellegrino, Arcivescovo di Torino, nominava una Commissione di Esperti per uno studio scientifico sulla S. Sindone. Fatta una ricognizione della preziosa reliquia nei giorni 16-18 giugno, si addivenne, nel 1973, alla ostensione televisiva della medesima, ma soltanto nel 1976 l'esame e lo studio degli esperti si poté concludere con la pubblicazione di un volume contenente le relazioni delle loro perizie: *La S. Sindone* (Supplemento della Rivista Diocesana Torinese).

Fecero parte della Commissione i Professori Silvio Curto, direttore del Museo Egiziano di Torino; Enzo Delorenzi, primario radiologo dell'Ospedale Mauriziano di Torino; Giorgio Frache, direttore dell'Istituto di Medicina Legale di Modena; Giovanni Judica Cordiglia, docente di Medicina Legale all'Università di Milano; Cesare Codegone, direttore dell'Istituto di Fisica Tecnica e impianti nucleari del Politecnico di Torino; Guido Filogamo, docente di anatomia normale all'Università di Torino; Noemi Gabrielli, già Sovrintendente alle Gallerie di arte medievale e moderna del Piemonte; Enrico Medi, ordinario di Fisica terrestre e nucleare all'Università di Roma; Camillo Lenti. Purtroppo il Prof. Medi decedette prima che potesse stendere la sua relazione.

Gli esami furono condotti con grande serietà e oggettività e diedero apprezzabili contributi alla conoscenza del sacro lino; ma da parte di alcuni esperti affiorò qualche elemento di dubbio, soprattutto per l'angolatura troppo settoriale da cui fu vista la reliquia oppure per una posizione iniziale preconcetta, di voler cioè darne una spiegazione puramente naturale. Il Centro Internazionale di Sindonologia con sede a Torino (Via S. Domenico, 28) pensò perciò di pubblicare un suo volume di *Osservazioni alle perizie ufficiali sulla S. Sindone 1969-1976* (Torino, gennaio 1977) per integrare o rettificare alcune affermazioni contenute nel volume delle perizie.

Esso si introduce con la Conferenza-Stampa di Mons. José Cottino, Vice-Presidente della Commissione degli Esperti, con cui presentava il volume delle perizie. Seguono le « Osservazioni critiche » del sindonologo Prof. Giovanni Judica Cordiglia, che nella Commissione aveva fatto solo da guida e coordinatore senza presentare una sua relazione; alcune pertinenti « Considerazioni sulle relazioni degli Esperti » di Luigi Fossati, S.D.B., autore di parecchie opere storiche e divulgative sulla Sindone; una « Risposta alla Professoressa Noemi Gabrielli » di Mons. Giulio Ricci, della Curia Vaticana; altri nove interventi su aspetti particolari del problema a firma del Prof. Pietro Scotti, dell'Università di Genova, di Antoine Legrand, di Maria Delfina Fusina, pittrice e disegnatrice anatomica, del Dott. Sebastiano Rodante, del Dott. Giuseppe Caselli, dell'Architetto Nicola Mosso, dei fotografi Ezio ed Elio Dutto, del Prof. Pierluigi Baima Bollone, dell'Università di Torino, di José M. Carreño Etxeandia, S.D.B.; nonché un utile Indice analitico degli argomenti, a cura di Riccardo Gervasio.

Rilievi e critiche si rivolgono in particolare alle relazioni della Prof.ssa Gabrielli e del Prof. Curto.

La Gabrielli partì da una posizione preconcetta, poiché scartò a priori l'ipotesi d'un intervento soprannaturale e si ridusse a cercare nella storia del-

l'arte quegli elementi che, a suo parere, potevano spiegare in qualche modo la formazione della figura umana della Sindone. Il vero metodo scientifico deve certamente proporsi di dare una spiegazione naturale dei fatti che esamina, usando di tutte le risorse di osservazione dei medesimi, ma se non giunge a trovare una spiegazione plausibile, non deve formulare ipotesi campate in aria; deve invece confessare umilmente che possono esistere altre cause ignote alla scienza umana che hanno dato origine al fatto in esame.

Essa propose infatti l'ipotesi che la figura del Cristo sindonico sia la creazione di un grande artista imprecisato che, tra il 1400 e il 1500, abbia usato la tecnica dello sfumato leonardesco. Con ciò venne a negare l'identità della Sindone di Torino con il Lenzuolo di Lirey-Chambéry, ammessa da tutti gli studiosi dell'argomento, anche se contrari — come Ulisse Chevalier — alla sua autenticità e documentata storicamente fin dal 1390.

Come seconda ipotesi essa pensa che l'immagine della Sindone sia il risultato di un duplice decalco di stoffa bagnata da una pittura. Il Prof. Scotti scrive al riguardo: « Mi sono rivolto alla Gabrielli per avere qualche riproduzione di figure ottenute con questi procedimenti (sono in realtà due procedimenti differenti); a una mia lettera in data 19 aprile 1976, nella quale ovviamente mi professavo disposto a pagare tali riproduzioni, essa non mi ha finora risposto (scrivo in data 20 novembre '76). Ho l'impressione che la Gabrielli nella sua analisi si sia chiusa in una visione puramente artistica, senza tener conto di altre possibilità. In realtà lo studio della Sindone non è possibile senza una visione globale dei problemi... Immagine leonardesca la Sindone? Di ben altro parere fu il Dott. Vittorio Viale nella sua relazione al Convegno Sindonologico del 1939, che così concluse: « Con convinzione io affermo che la Sindone non ha traccia di nessuna arte... In ogni opera d'arte, che sia degna di questo nome, il dato stilistico non può mancare... Ora, nella figura impressa sul Sacro Lenzuolo, per quanto io investighi, scruti, voglia, non riesco a trovare né a percepire il dato stilistico... Quell'immagine non è un'opera d'arte, creata dall'uomo; è la veristica impronta, non conta come ottenuta, di un corpo vero e proprio ».

Il Prof. Curto, esaminando il tessuto della Sindone, ammette che esso può risalire all'epoca di Cristo; vorrebbe però una datazione del panno con mezzi fisici e oggettivi.

Ora, il Prof. Codegone ha affermato essere inutile un'analisi radiocarbonica, non potendosi, allo stato attuale del metodo, escludere un notevole scarto di tempo; la giudicò anzi inopportuna e dannosa, perché esigerebbe la distruzione di parte notevole del tessuto.

Anche il Prof. G. Raes, direttore del Laboratorio di Tecnologia Tessile di Meulemeester (Belgio), interpellato in proposito dal Prof. Curto, ha detto che non vi sono elementi decisivi né per affermare che il tessuto è del tempo di Cristo né per negarlo. Dati questi referti tecnici, il Curto conclude che la soluzione del problema può darla solo un critico d'arte, in quanto egli propende verso l'ipotesi di esecuzione ad arte. Abbiamo visto sopra come questo criterio sia labile e soggettivo.

Il Prof. Curto, volendo presentare la risurrezione di Cristo come una semplice rianimazione naturale, afferma che « la pietra del sepolcro poté essere semplicemente ribaltata spingendo dall'interno, onde consentire l'uscita al Risorto ». Qui egli — che aveva precedentemente dichiarato di assumere i Vangeli come documenti storici — non tiene presente che l'evangelista Matteo (28, 2) afferma che fu l'Angelo a rotolare la pietra che chiudeva l'entrata al sepolcro; quindi Gesù ne uscì senza bisogno di rimuoverla, come poi entrerà nel Cenacolo a porte chiuse (Cfr. Giov. 20, 19). L'Angelo la rimosse perché gli Apostoli potessero constatare la sua risurrezione, avvenuta senza che Egli avesse minimamente rimosso la Sindone e il Sudario dal posto ove erano stati messi nella sepoltura (Ivi, 6).

Il terzo dubbio circa l'autenticità che si prospetta il Prof. Curto è trat-

to dal Sudario. Giovanni (20, 7) dice che sul capo di Gesù era stato posto un sudario, cioè un fazzoletto, come voleva l'uso. Perciò — deduce il Curto — « le impronte o tracce da evaporazione dovrebbero apparire meno evidenti nell'area della testa, e così non è ».

Ma i biblisti più recenti — P. Vaccari, P. Lavergne e P. Balagué — hanno dimostrato che tale sudario non fu disteso sopra il capo, bensì avvolto attorno a guisa di mentoniera per tener chiusa la bocca, come si usa ancor adesso per i defunti durante qualche ora dopo il decesso. Infatti Giovanni dice di averlo trovato ancor *avvolto* (greco: *entetuligmanon;* latino: *involutum),* non disteso né piegato. Quindi si possono capire tre particolari del volto sindonico: 1) Non si vede la parte laterale delle guance. 2) Ai lati della faccia appaiono i folti capelli. 3) Non c'è l'impronta della sommità del capo, dove il sudario era legato.

Infine, le difficoltà che egli deriva dalle lacune o iati della storia della Sindone attraverso i quasi due millenni trascorsi sono state in gran parte sciolte dalle *Ricerche storiche sulla S. Sindone* di Mons. Savio, dell'Archivio Vaticano, (Torino, 1957) e dal fatto che le imitazioni e contraffazioni della Sindone attestano l'esistenza dell' originale, venerato attraverso i secoli dalla cristianità in quei luoghi dove esso venne successivamente recato.

Quanto alle tracce di sangue che il Prof. Dott. Barbet, della Sorbona, aveva segnalato sul sacro lino nel suo libro *Le cinque piaghe di Cristo* (Torino, 1940, pp. 91-92) i recenti esami non hanno potuto dare se non una conferma probabile, o meglio, possibilista. Infatti, a proposito delle indagini d'ordine ematologico praticate su materiale prelevato dalla Sindone (fili e frammenti) dai Professori Giorgio Frache, Eugenia Mari Rizzati ed Emilio Mari, il Judica Cordiglia scrive: « Da un punto di vista interpretativo, nell'ambito di una corretta metodologia scientifica, è tuttavia da precisare, dicono [gli Esperti], che a nostro giudizio, tenuto conto delle riserve già avanzate in premessa (esiguità del materiale a disposizione e conseguentemente ricorso a microtecniche particolarmente sensibili) la risposta negativa delle indagini praticate non consente un giudizio assoluto di esclusione della natura ematica del materiale in esame ».

Anche dagli esami microscopici della tela sindonica effettuati dal Prof. Guido Filogamo e dal Prof. Alberto Zina è risultato che l'osservazione al microscopio ottico non ha rivelato corpuscoli che possano essere identificati come globuli rossi. Tuttavia si ritiene che nuovi dati, forse più significativi, potrebbero essere forniti dallo studio dei fili con un microscopio a scansione.

Dei recentissimi studi del Dott. Max Frei, docente all'Università di Zurigo, sulle spore e i pollini da lui rinvenuti sulla tela, che, a suo giudizio, risalgono al tempo di Cristo, si fa soltanto un cenno, in quanto lo studioso intende darne comunicazione ufficiale nel convegno sindonologico che si sta preparando per il 1978.

Il volume contiene pure utili suggerimenti per un programma di ulteriori ricerche trasmessi per lettera al Prof. Giovanni Judica Cordiglia dal compianto Prof. Medi, il quale così giudicava l'oggetto in questione: « L'osservazione diretta del lino cancella ogni dubbio di intervento umano artificiale circa la Sindone... La Sindone mi appare come un insieme di fatti naturali, predisposti e coordinati in modo *extra* e *super-naturam* ».

Altri suggerimenti per nuovi accertamenti di tracce di sangue propone il Prof. Baima Bollone, mentre i fotografi Dutto presentano osservazioni alle riprese fotografiche del 1969, e Luigi Fossati tratta della migliore conservazione dell'insigne reliquia della Passione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo.

Abbiamo così una rimessa a punto della interessante questione del valore della S. Sindone e una risposta di competenti sindonologi ai dubbi emersi da esami troppo settoriali, seppure condotti con rigore scientifico, di questo singolare oggetto che interessa tutta la cristianità. **T. L.**

LIBRI RICEVUTI

Louf. A.: « **Signore, insegnaci a pregare** » - Ed. Marietti (5 teol.), Torino 1976. pp. 160.

Marconot Jean - Marie: « **Comment "ils" prêchent...** » - Ed. Cerf, Paris 1976, pp. 215.

Breton Stanislas: « **Etre, Monde, Imaginaire** » - Ed. du Seuil, Paris 1975, pp. 183.

Bérubé Camille: « **De la philosophie à la sagesse** » - Ed. bibliotheca Seraphico-capuccina, 1976, pp. 344.

Burchett Wilfred: « **Qualità di vita in Cina** » - Jaca Book, Milano 1973, pp. 465.

Spinoza Baruc: « **Tratado teologico politico** » - Agora, 1976, pp. 366.

Pikaza Xabier: « **Los origenes de Jesus** » - Sigueme, Salamanca 1976, pp. 525.

Emilio Felice Faldi: « **Il povero prete** » - Arcivescovile, Genova 1976, pp. 192.

John Mc Neill: « **The Church and the homosexual** » - Darton, London 1977, pp. 211.

Alessio Floridi: « **Mosca e il Vaticano** » - La Casa Matriona, Milano 1976, pp. 360.

AA.VV.: « **Il libro bianco sull'aborto** » - Rusconi, Milano 1977, pp. 384.

Santo Quadri: « **La Chiesa faccia il suo mestiere** » - Paoline, Milano 1977, pp. 305.

J. Michel: « **Le Père Jacques Laval** » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 476.

D. Mollat: « **Saint Jean maître spirituel** » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 173.

P. Lamarche: « **La révélation de Dieu chez Marc** » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 159.

G. Alberigo: « **La riforma protestante** » - Queriniana, Brescia 1977, pp. 191.

P. C. Bori: « **La Chiesa primitiva** » - Queriniana, Brescia 1977, pp. 176.

D. Menozzi: « **Cristianesimo e rivoluzione francese** » - Queriniana, Brescia 1977, pp. 200.

B. D. Berger: « **Le drame liturgique de Pâques** » - Beauchesne, Paris 1976, pp. 277.

B. Rambelli: « **Favole** » - Sabatelli ed., Genova 1976, pp. 72.

J. M. Sainz: « **Fe y justificación en Santo Tomas de Aquino** » - P.U.G., Roma 1976, pp. 131.

F. Traniello, M. Cordero: « **L'autunno del Concordato** » - Claudiana ed., Torino 1977, pp. 300.

R. Marlé: « **Parler de Dieu aujourd'hui** » - Cerf, Paris 1975, pp. 423.

S. Crestani: « **Uomo primo etico stato primo giuridico** » - Adriatica ed., Lecce 1976, pp. 102.

F. Botturi: « **Struttura e soggettività** » - Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 423.

U. Gamba: « **Pensieri di Paolo VI** » - Istituto padano arti grafiche, Rovigo 1976, 2 voll., pp. 563+570.

P. Schmitz: « **Ricerca induttiva della norma morale** » - Dehoniane, Bologna 1977, pp. 272.

G. Cereti: « **Divorzio nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva** » - Dehoniane, Bologna 1977, pp. 416.

G. Viti: « **Dante e la Divina Commedia** » - Le Monnier, Firenze 1975, pp. 254.

J. M. Bonino: « **La fe en busca de eficacia** » - Sigueme, Salamanca 1977, pp. 203.

B. Herando: « **Palabra de honor** » - Sigueme, Salamanca 1977, pp. 479.

J. M. Cabodevilla: « **La cucana de la libertad** » - Sigueme, Salamanca 1977, pp. 225.

M. Lelong: « **J'ai rencontré l'Islam** » - Cerf, Paris 1975, pp. 173.

F. Biassuti: « **Problemi di metodo nella filosofia della religione** » - Liviana, Padova 1976, pp. 121.

AA.VV.: « **Sant'Antonio da Padova tra storia e pietà** » - Messaggero, Padova 1977, pp. 527.

E. Huant: « **Finalité temporalité survie ...** » Téqui, Paris 1975, pp. 132.

Ignazio di Loyola: « **Gli scritti** » - UTET, Torino 1977, pp. 1120.

W. Kümmel: « **La teologia del Nuovo Testamento** » - Paideia, Brescia 1976, pp. 460.

J. Robinson: « **Kerygma e Gesù storico** » - Paideia, Brescia 1977, pp. 286.

AA.VV.: « **La sapienza della Croce oggi** » - LDC, Torino 1976, vol. II, pp. 551.

P. Scoppola: « **La proposta politica di De Gasperi** » - Il Mulino, Bologna 1977, pp. 332.

Sergio R.: « **Histoire d'Italie du Risorgimento à nos jours** » - Seuil, Paris 1977, pp. 359.

G. Vahanian: « **Dieu et l'utopie** » - Cerf, Paris 1977, pp. 178.

J. Sayes: « **La presencia real de Cristo en la Eucaristia** » - B.A.C., Madrid 1976, pp. 313.

P. Beltrando: « **Diaconi per la Chiesa** » - IPL, Milano 1977, pp. 240.

Il Signore ha preso Gianfranco Govoni, che per tanto tempo si è occupato della amministrazione della nostra rivista.

Ha sopportato per tanti anni una grave menomazione della salute, che lo ha condotto poi alla dialisi: ma in ogni momento ha manifestato un cuore aperto, pieno del rispetto e del desiderio della vita.

Chi lo ha conosciuto ha sentito, nel modo allegro e gioviale, la forza del carattere e il rigore dell'impegno: un esempio di vivere nella speranza. Coroni il Signore una vita semplice, accettata come una vocazione e sostenuta dalla fedeltà.

POSTILLE

LE APPARIZIONI DELLA MADONNA — *La storia di ogni paese, di ogni popolo cristiano è segnata dalla presenza della Vergine, visibile nella sua geografia: i santuari mariani tracciano una geografia della grazia, ancora più significativa se ampliata alla dimensione temporale: i santuari che sono stati. E il santuario stesso ha costruito una nuova dimensione della pietà, perché è come l'impossessamento della storia stessa da parte della escatologia, ad esso fa riferimento la storia civile di un popolo. Ciò appare nel culto dei santi, ma soprattutto e sempre di più nel culto della Vergine. La dimensione politica della presenza cristiana si è legata sempre più alla Vergine, abbandonando in parte il culto del santo. La dimensione ecumenica della civiltà a partire dal secolo XVIII abbandona il riferimento ai santi del luogo e fa emergere, in modo separato dalle città, legato alla presenza carismatica della Vergine, il santuario mariano. Il santuario mariano non si situa nel cuore della città, ma di lato, come a mostrare la differenza della escatologia dalla storia nel momento in cui manifesta la presenza.*

La teologia del santuario mariano ha come centro la regalità della Vergine sulle nazioni: la Madonna del Magnificat esercita questa regalità non attraverso i potenti, ma attraverso gli umili. La vedono i semplici, gli ignoranti, i bambini. La scelta è univoca, senza eccezioni. Un altro tema, analogo alla apparizione, è il ritrovamento o la scoperta delle immagini della Vergine. Anche qui un segno sensibile, l'immagine è presente, la Vergine è rappresentata.

La teologia delle apparizioni della Vergine deve trovare posto in una teologia delle apparizioni. Ma su questo punto la tradizione teologica è in grave difficoltà, perché essa si è costruita senza riferimento al dato biblico: come se cioè la teologia delle apparizioni nella Chiesa non dovesse assumere come primo principio la Sacra Scrittura. Ciò accade a partire dall'influsso neo-platonico nella teologia mistica, che attraverso lo ps. Dionigi raggiunge la mistica renano-fiamminga e tocca persino i grandi carmelitani. La teologia delle visioni è stata talvolta avvicinata alla teologia dei miracoli, e ci si è ricordati della critica di Gesù ai « sémeia kai térata ». Ma il miracolo è un evento che si pone a livello di questo mondo a partire dall'éschaton, mentre la visione è in sé proprio il movimento con-

trario: l'innalzamento di una persona che è in questo mondo, al mondo escatologico.

Se consideriamo le visioni della Bibbia, vediamo che in esse il segno sensibile, che può essere un mero fatto di questo mondo, viene visto dal profeta in una luce diversa: come parte cioè non di questo mondo, ma del mondo totale, compresa cioè quella dimensione del reale che trascende lo spazio e il tempo. La visione e l'apparizione, nella Bibbia sono l'apprensione di un universo totale, non di un universo dimidiato. E' infatti un universo totale quello in cui è stato creato Adamo (il paradiso terrestre), descritto dall'autore sacro con le parole del mito, ma con una intenzione dottrinale assai precisa.

La visione è dunque l'introduzione in un universo non dimezzato, in un universo totale, di cui questo universo è parte. La visione è sotto il segno della continuità, cioè dell'appartenenza di questo mondo all'universo totale. Il miracolo non esprime la continuità in modo così diretto, sembra piuttosto evidenziare la differenza: sembra soltanto, diciamo, perché nel miracolo la radice è data dalla continuità.

La visione biblica è di questa natura. Geremia ode una voce, vede un fatto esteriore, ne ascolta l'interpretazione, la sua bocca è toccata. Si tratta di una continuità perfetta e di una presenza perfetta. Nella visione appare la continuità del mondo, di quello escatologico con quello spazio-temporale. Non esiste qui antinomia tra kósmos aísthetos e kósmos noetòs, *tra sensibile e intellettuale. Le « dimensioni » dell'universo sono costituite in una universale traccia di piena comunicazione. Essere guidati dallo Spirito Santo suppone tale continuità: ciò appare, nel N.T. con forme costanti, che solo impropriamente possono essere chiamate ordinarie o straordinarie. E' «dello Spirito Santo e nostra» la decisione di non chiedere ai gentili la circoncisione, così come quella, più visibilmente carismatica, di ammetterli nella Chiesa, che sta alla base della visione di Pietro (e di Cornelio) e di quella di Paolo. Esiste continuità tra la fede e la visione.*

La grazia e la fede innalzano l'uomo all'universo totale, ristabiliscono la traccia di continuità perduta. Perduta per la nostra disponibilità, non per la realtà di Dio e dell'universo totale, si intende; perduta per la coscienza temporale e spaziale, non per la realtà totale dell'universo. Nella grazia e nella fede, si apre il nuovo universo. La fede è già visione, l' azione divina, la grazia, che la fonda, ristabilisce il ruolo dell'uomo nell' universo totale.

Il « vedere » dunque gli angeli, i santi e soprattutto la Vergine e il Cristo, non fa parte dello straordinario e dell'eccezionale, è semplicemente il plenum della realtà del nuovo universo di cui siamo iscritti, è una anticipazione del tempo finale, ma non di una realtà « assolutamente altra ». Il porre la visione sotto il segno dello straordinario ha contribuito a isolarla; deprezzandola da un lato, ipervalutandola dall'altro. La si è deprez-

*zata in nome dell'umiltà e della semplicità (e quanto ingiustamente, se si considera che l'*humilitas, *la* tapeinofrosyne, *contenuta nel Magnificat, è l'esultazione che segue alla visione, e a quale visione...), la si è esaltata, come una alterità pura, facendo del «veggente» un caso straordinario.*

La categoria di straordinario andrebbe cancellata dalla teologia della grazia, perché qui non ha luogo misura umana, il «solido buon senso» può essere persino qui la negazione del dono di Dio. Quando l'apostolo annuncia ai Tessalonicesi il suo invito a non rattristare lo Spirito, a non disprezzare le profezie, ma a porre tutto alla prova della verità e del bene (1 Tess. 5, 19) indica come criterio la Parola di Dio, la Buona Novella e non il «solido buon senso». E' nella fede che si giudica l'itinerario della fede; è nello Spirito che si giudica il cammino dello Spirito.

Le apparizioni della Vergine sono dunque una dimensione normale della vita della nuova creatura, risorta in Cristo, nel senso che nell'insieme della vita ecclesiale esse hanno uno spazio necessario. Ciò segue al dogma della maternità di Maria sulla Chiesa e del Suo stato di regina del mondo. La categoria teologica, biblicamente fondata, che deve essere direttamente invocata per interpretare le apparizioni della Madre di Dio è quella biblica di profezia. Nella profezia, il profeta è a contatto con l'universo totale: ed è messo in contatto perché mostri al popolo la verità e la via di Dio. La profezia continua nel N.T. come ci è manifestato dagli Atti e dall'Apocalisse: gli Apostoli vengono chiamati da Paolo anche profeti. Lo spirito di profezia è nell'Apocalisse il nome dato oramai alla testimonianza di Cristo (Ap. 19, 10).

La profezia del N.T. non è portatrice di nuova Rivelazione, essendo la Rivelazione compiuta in Cristo: ma, come insegna Tommaso, la profezia è necessaria anche nel tempo della Chiesa per la direzione degli atti umani: «non ad novam doctrinam fidei depromemdam, sed ad humanorum actuum directiones» *(S. Th. II, II, q. 174, a. 6, ad 3). Questo testo di s. Tommaso è stato citato da Giovanni XXIII proprio in riferimento alle apparizioni mariane, nel discorso per la chiusura del centenario di Lourdes, il 18 febbraio 1959: «i papi, costituiti custodi ed interpreti della Divina Rivelazione, contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, si fanno un dovere di raccomandare all'attenzione dei fedeli quando, dopo un maturo esame lo giudicano opportuno per il bene generale, i lumi soprannaturali che piace a Dio dispensare liberamente a certe anime privilegiate, non per proporre nuove dottrine, ma per guidare la nostra condotta».*

Il discorso del papa ha fatto fare un decisivo passo innanzi alla teologia delle apparizioni: risulta infatti da esso che il ruolo della S. Sede nei loro confronti non è soltanto negativo, ma positivo. Esse vengono raccomandate «per guidare la nostra condotta». Il giudizio della S. Sede al riguardo non può non essere perciò che un giudizio dottrinale, rilevante del magistero autentico. Esso non si limita a dire che l'evento carismatico

può essere liberamente seguito, ma qualcosa di più: propone di seguirne il messaggio. Ciò comporta indirettamente un giudizio sulla autenticità divina del fatto stesso. *Il riconoscimento della bontà del messaggio comunicato per visione o locuzione e testimoniato da un veggente, ciò che costituisce l'esercizio di un carisma profetico, è indissociabile dal giudizio sulla origine divina del messaggio.*

Vi è un parallelo che si impone immediatamente: quello della canonizzazione dei santi. Quando la Chiesa canonizza un santo, non si limita ad un giudizio sulla ortodossia della dottrina, l'immacolatezza e l'esemplarità della vita (giudizi che potrebbero essere visti come riconducibili, dal punto di vista teorico, a giudizi negativi: assenza di errore o assenza di peccato), ma indica che essi vedono Dio, sono in Paradiso. Il che è più che una interpretazione della Divina Rivelazione. E infatti ciò è stato detto un fatto dogmatico, *cioè un fatto non formalmente rivelato, ma virtualmente rivelato per la sua connessione necessaria con la presentazione infallibile della Rivelazione. Così, superando la tesi del Lambertini che interpretava il riconoscimento dato dalla Chiesa alle apparizioni come un semplice permesso di fare conoscere tali rivelazioni ai fedeli, cui poteva dunque esser dato l'*assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, *sicché era lecito anche* assensum non praestare, *si è avanzata, ad es. dal padre Valentini, la tesi che esse potessero essere un fatto dogmatico. « Il fatto divino della apparizione e della rivelazione privata potrebbe diventare fatto dogmatico, mediante il riconoscimento della Chiesa, entrando nella rivelazione pubblica attraverso la sua connessione storicamente provata con la presentazione autentica della Rivelazione della Chiesa nel suo magistero ordinario universale »* (Maria et Ecclesia, *vol. 12, 1962, p. 10). Sembra evidente che l'atteggiamento della Chiesa verso le apparizioni mariane non sia più semplicemente interpretabile come un permesso di propagazione del messaggio, ma vada interpretato come una proposizione di esso. Ciò significherebbe che, quando il messaggio è riconosciuto dalla Chiesa, si chiede più che un semplice atto di rispetto esteriore e più che un atto di assenso prudenziale, ma un atto di vera e propria fede soprannaturale, come è richiesto nella canonizzazione dei santi. Questo sarebbe almeno certamente il caso di Lourdes, e di Fatima: Fatima ebbe infatti come rispondenza non solo la festa liturgica del Cuore Immacolato, ma la consacrazione del mondo, con speciale menzione della Russia al cuore immacolato della Vergine da parte di Pio XII. Nelle altre occasioni, anche se è il vescovo a dare il giudizio, ciò accade sempre sentita la S. Sede.*

L'evoluzione del Magistero e della teologia permette di sostenere che il riconoscimento delle apparizioni è dato dalla Chiesa con atto di magistero autentico, e che, in ragione della connessione con la Rivelazione pubblica, ciò può avvenire con atto di magistero ordinario infallibile. La rivelazione privata indica il senso della rivelazione pubblica nel corso della storia, in modo tale che la Chiesa, riconoscendo e proclamando quel nesso,

stabilisce formalmente la connessione tra la rivelazione privata e la Rivelazione divina pubblica.

La connessione tra la Rivelazione pubblica e le rivelazioni private appare anche dal fatto che le stesse rivelazioni private toccano temi formalmente appartenenti alla Rivelazione pubblica. Pensiamo alle rivelazioni a s. Margherita Maria Alacoque circa il culto del Sacro Cuore. Pensiamo alle due rivelazioni mariane delle rue du Bac e di Lourdes. Una, quella della Medaglia Miracolosa, annuncia il dogma della Immacolata Concezione. Nella medaglia è infatti scritto « O Maria, concepita senza peccato, pregate per noi che ricorriamo a voi ». A Lourdes, come non sentire la maestà della scena del 25 marzo? Tre volte, Bernadette domanda alla Vergine il suo nome: « alla mia terza domanda, essa prese un'aria grave e parve umiliarsi... Disgiunse le mani, stese le braccia, le ravvicinò sul suo petto. Guardò il cielo e mi disse lasciando tremare la sua voce: Io sono l'Immacolata Concezione ». Si trattava della premessa e dell'avallo di una costituzione dogmatica. Non vi è un rapporto tra l'annuncio, gioioso, perché principium nostrae salutis *della Immacolata Concezione, e il fatto che Lourdes sia avvenuta nel segno della gioia, della guarigione del corpo e del cuore? Non è tutta la natura che appare destinata alla grazia nel segno dell'Immacolata?*

Vi è infine un rapporto tra il tema della partecipazione della Vergine alla Redenzione e le apparizioni di La Salette e Fatima. Inoltre in tutte le apparizioni appare il tema della regalità misericordiosa della Vergine. In rue du Bac, la Vergine appare con i piedi su un globo e un globo nelle mani. Una voce spiega il senso della visione a Caterina Labouré: « questo globo rappresenta il mondo intero, particolarmente la Francia... e ogni persona in particolare... ». La veggente commenta: « qui non so esprimermi su ciò che ho notato: la bellezza e lo splendore, i raggi così belli... ». E la Madonna le dice che sono « il simbolo delle grazie che spargo sul mondo ». Non è il tema della Mater divinae gratiae? E dunque della Mater Ecclesiae? In Fatima, i temi dottrinali sono ancora più densi: non appare il governo divino del mondo, il governo delle nazioni, il Portogallo, la Russia, le nazioni « annientate », il gesto riparatore e salvifico richiesto (la consacrazione della Russia)?

Infine il ruolo delle nazioni appare ancora in una apparizione, recente, riconosciuta, ma poco nota, quella di Banneux, in Belgio, vicino a Liegi. Qui la Vergine dice il suo nome « Nostra Signora dei poveri », fa sgorgare una sorgente, dice prima che è riservata a sé, poi che è « per tutte le nazioni, per aiutare i malati ». « Io vengo a soccorrere la sofferenza ». Siamo vicini alla seconda guerra mondiale. E poi ancora il nome: « io sono la Madre di Dio, la Madre del Redentore ».

Le apparizioni congiungono dunque momento dottrinale e giudizio storico, uniscono dottrina e prassi, escatologico e storico. Come è possibile che una dimensione così totale ed estensiva della realtà ecclesiale non

appartenga alla fede, e non rilevi quindi del magistero autentico, ivi compresa la protezione della infallibilità? E' tutto l'ordine ecclesiale che è coinvolto, quando è in questione la Madre della Chiesa. Il problema delle apparizioni mariane non è diminuito con l'andare del tempo. Esso è cresciuto. E' cresciuto per due ragioni: sono aumentate le apparizioni mariane e sono cessate le approvazioni ecclesiastiche di esse.

Dal 1930 al 1975, 232 apparizioni della Madonna, e non sono nemmeno tutte, sono sorte nel mondo, ed hanno creato movimenti. Come nota dom Billet (in AA.VV., Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise, Paris Lethielieux, 1976*) le estasi dei veggenti rappresentano i medesimi sintomi che quelli di Bernadette e di Lucia. I messaggi non hanno carattere aberrante, e hanno un contenuto spesso simile. Seguono guarigioni meravigliose e conversioni: e tuttavia, ogni volta, i vescovi diocesani intervengono per negare ogni carattere soprannaturale a queste manifestazioni attribuite alla S. Vergine e a interdire pellegrinaggi o manifestazioni di culto che continuano a prosperare nonostante tutte le disposizioni contrarie. Si noti che spesso i vescovi riconoscono il carattere ortodosso della dottrina: così a Garabandal. Altrove, a base del rifiuto di riconoscimento non è mai posto un difetto di dottrina: né a Palmar de Troya, né a S. Damiano.*

La cosa è tanto più paradossale, quando non mancano approvazioni al movimento carismatico, che pone problemi dottrinali più complessi di quello delle apparizioni mariane. E lo è ancora di più dopo i solenni riconoscimenti dati ai carismi dal II Concilio Vaticano.

Quale è la base su cui abitualmente i vescovi giungono alla negazione del carattere soprannaturale del fenomeno, se questa non è abitualmente la squalifica della dottrina e del veggente? E perché tali criteri non vengono mai comunicati, né in generale né nel loro concreto esercizio?

La verità della dottrina, la qualifica del veggente sono alla base dei criteri noti, dei manuali. Ma a nessuno di essi si fa riferimento. Può il riferimento essere sulla opportunità del messaggio? Ma in che senso questo ha un impatto sulla sua autenticità? Come non vedere qui una drammatica tensione tra carismatico e istituzionale, per non dire altro?

Nota giustamente il Laurentin: «I giudizi negativi danno l'impressione di giungere prefabbricati dall'esterno, senza che coloro che hanno vissuto l'avvenimento abbiano potuto manifestarsi. In molte apparizioni recentemente disapprovate, la procedura fu condotta del tutto in segreto da commissioni di "esperti". I documenti e le motivazioni non sono stati espressi in nessun caso. Alla domanda di informazione, fatta da un gruppo di teologi che volevano compiere uno studio serio sui fatti, un vescovado rispose: l'autorità basta, essa non ha giustificazioni da fornire; vi è mancanza di riverenza nel domandargliene» (lettera del 2 febbraio 1971, in Cahiers Marials, 1 aprile 1971, n. 77, p. 105 b). «L'esteriorità di questi giudizi crea un malessere insormontabile, per coloro che hanno trovato in questi luoghi un risveglio di fede e di preghiera, una speranza... E il caso

di coscienza è più crudele se essi, come insegna la teologia di Suarez, hanno la convinzione di aderire a una testimonianza di Dio secondo un motivo di fede divina » (R. Laurentin, « Statut des apparitions » in « Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise » cit. p. 196).

Canonizzando s. Giovanna d'Arco, che si riteneva legata alle sue apparizioni per fede divina, la Chiesa ha stabilito il punto che almeno questo è lo stato del profeta. E del resto che a una rivelazione privata si possa aderire da parte di colui che direttamente la riceve per fede divina, risulta dal concilio di Trento, che condanna colui che afferma di essere giustificato con assoluta ed infallibile certezza di perseveranza finale, a meno che non l'abbia appreso da una rivelazione divina *(D.S. 1566). Una tale riserva in tale contesto indica che a tale rivelazione privata si suppone corrisponda l'adesione di fede divina.*

Il Laurentin chiede una partecipazione, un dialogo nella determinazione dei giudizi circa le apparizioni. Un tale autoritarismo non ha oggi altro spazio nella Chiesa. Vien da chiedersi perché esso sia riservato alle apparizioni mariane. Grave è che a soccorso di una « teologia » (ma quale?) venga opposta ai veggenti una psicoanalisi riduttrice, come nota ancora il Laurentin.

Jean Guitton ha sottolineato nel suo libro « Rue du Bac ou la superstition depassée » (trad. italiana Catania 1976) come ci ha citato la testimonianza di Cordonnier: « quando raggiunsi l'evidenza che l'universo è un messaggio polisemantico a diversi livelli di struttura (rivelazione primitiva anteriore a qualsiasi libro santo) pensai che al di là dell'esegesi letterale fattane dalla scienza rimaneva da scoprire una metascienza, fondata sulla scienza e sopraelevata alla mistica ». Ho allora applicato a questo nuovo complesso settore l'abitudine alla contemplazione acquisita nell'ambito delle scienze esatte, sapendo quale profondo silenzio interiore fosse necessario, e quale umiltà di spirito per essere capace di percepire, senza mischiare certa fantasia « immaginaria e parassita » (p. 118). La dottrina dell'universo totale batte alle porte della conoscenza dell'uomo: non è questo l'eminentissimo tra i segni del tempo, quello che indica la sua consumazione? ossia la sua pienezza?

Ci sembra significativo che compaiano tra di noi le conversioni carismatiche, conversioni in cui la notizia della fede e la fede vengano date contestualmente mediante la visione: il caso di André Froissard è noto. Meno noto quello di Maurice Clavel, almeno da noi. « Io ero sul divano. Fui sollevato, lanciato, distrutto. Ne ebbi il sentimento, senza rappresentazione alcuna, come se tutto si svolgesse in un tempo ed in uno spazio indivisibili. Mentirei se parlassi di un trasporto e d'una distanza » (M. Clavel, Ce que je crois, Paris 1975, p. 10). « Io seppi che era un colpo dato dal Padre », dice poco dopo il Clavel « ma di qual sapere, io l'ignoro ».

La conversione carismatica non è mancata mai nella Chiesa: non si tratta solo del celebre caso del Ratisbonne, che suscitò tanto interesse sino

a coinvolgere i filosofi. Le pagine del Bergson sui mistici, che corona una ricerca che ripercorre l'approccio e l'itinerario delle scienze della natura con abito speculativo, hanno aperto una strada, che è sempre oggi la più praticabile, per ritrovare la via dal mondo a Dio. E le visioni sono là. La loro umiltà nasconde la loro potenza.

[Gianni Baget - Bozzo]

LA PREGHIERA PER CHI INIZIA A PREGARE — *Il mondo moderno in soggezione di fronte al dilagante tecnicismo si ritrova a cercare, per la salvezza dell'uomo come individuo e come persona, quelle vie spirituali che prima aveva sommariamente accantonato. Ciò che prima veniva definito con un termine globalizzante e di moda «medievalità» o «pietismo» o ancora «bigottismo» riaffiora oggi, seppure in altro modo e con differenze notevolissime, con la forza con cui «il naufrago alta pur dianzi e tesa - correa la vista a scernere prode remote», quella forza che identifica naturalmente l'uomo come essere intellettuale e spirituale, prima che come animale sociale. Nel dilagare della inflazione della parola, la poesia, l'arte, la musica, diventano forzatamente ma obbligatoriamente ermetiche, a testimonianza che lo spirito umano è oggi difficilmente comunicabile e che lo scoprirlo al mondo significa, nella maggior parte dei casi, profanarlo.*

La credibilità del trascendente non è affatto venuta meno, anzi, ha assunto dimensioni inaspettate; ma la ricettività sociale e la manifestazione esterna di questo «credo» è senz'altro ridotta ai minimi termini.

Ma il punto è proprio questo: non bisogna aggirare l'ostacolo, pena la formazione di sette inidentificabili storicamente; né prendere l'ostacolo di petto, pena l'avvento di un radicalismo inaccettabile e massimalista. Quid faciendum? Sembra che la soluzione stia nel riconoscimento umile dei valori che portano in sé la propria ragione di essere, per quanto questi valori possano venir giudicati anacronistici o astorici, poiché la verità ha questa caratteristica: di essere nel momento presente giudicata impertinente, ed apparire ai posteri il fondamento stesso della storia.

Col peso di questa pretesa inattualità, bisogna pur parlare del più spirituale degli argomenti, vale a dire della preghiera. Per quanto a molti essa suoni ostica e stonata, vi sono tuttavia altri per cui questa realtà costituisce un problema di fondo. Infatti, quando la preghiera non si riduca

a domanda (e ciò è impossibile, benché la preghiera sia anche questo), pone una serie di problemi di cui non è facile parlare, poiché sempre il ridurre a verbo lo spirituale presenta difficoltà, senza parlare delle cause emotive e di pudore che spingono a tacere su questo punto.

Si cercherà quindi di parlare in termini espliciti della preghiera oggi.

* * *

E' bene considerare prima di tutto cosa non *sia la preghiera, parlando però assai « stricte ». La preghiera non è il lavoro, o lo studio; non è l'impegno sociale. Se così fosse non vi sarebbe distinzione tra materiale e spirituale, tra agere e otium. Il termine latino otium indica molto bene che un'attività meditativa obbliga di per sé a fermare l'attività materiale anche qualora questa occupi non solo il corpo ma anche la mente. Quando però essa non dia poi una nuova veste all'agere, essa diventa vero e proprio otium in senso negativo, quale è rimasto nella parola italiana. Ma ciò avviene al termine del processo e non prima, ed è necessario all'inizio un momento di vero far niente, che permetta all'uomo di prendere coscienza del fatto che, anche quando il fare tace, egli vive ugualmente.*

La preghiera non è la società o la comunità; poiché essa si esprime all'interno dell'uomo anche se ha i suoi effetti su di esse. Ed è un fatto intimo, che resta tale anche quando è pubblico. Si può quindi affermare, sempre stricte dictu, che ad esempio la Messa non è principalmente preghiera, ma sacrificio. Per definizione è infatti il rinnovamento incruento del sacrificio della croce. Tutto ciò non vuole essere un discorso logistico-matematico; vuole soltanto manifestare la necessità di porre dei confini precisi alla ricezione del termine, necessità impellente per una visione chiara delle cose, fermo restando che niente è più mobile dello Spirito, che come dice la Scrittura, « soffia dove vuole ».

La preghiera poi, in senso ancora più stretto, non è la meditazione. Meditare significa prendere in considerazione alcuni punti (es.: la morte, il senso dell'esistenza, Dio, ecc.). La meditazione, come tale, è patrimonio anche di credenze religiose o filosofiche non cristiane.

La preghiera cristiana, cioè l'orazione, è soltanto dei credenti, perché è rivolta all'unico Dio che esiste, Colui che ha come nome l'Esistenza stessa: « IO SONO COLUI CHE È ».

Vediamo dunque che cosa è la preghiera od orazione. Propriamente possiamo stare alla definizione di S. Pio X: una pia elevazione dell'anima a Dio per adorarlo, ringraziarlo e domandarGli ciò di cui abbiamo bisogno. Occorre quindi la pietà, cioè la propensione al raccoglimento in Dio; e questo è un dono, non una virtù; e chi vuol pregare, questo dono lo ha già ricevuto. Occorre elevarsi, dimenticare il nostro mondo, specie quello affettivo-emotivo. Riferirsi unicamente a Dio come a colui che ci fa vivere e ci guida. E questo in primo luogo per adorarlo, cioè per riconoscerne la

Vita. Il ringraziamento e la domanda sono quasi superflui: essenziale è l'adorazione.

Ma si rimane al dunque: come si fa? Come si prega?

Ebbene, neppure un bicchier d'acqua rimarrà senza ricompensa, dice il Vangelo. Su queste parole possiamo affermare con sicurezza che al Signore sarà gradita come preghiera anche la semplice perdita di tempo per Lui; e cioè il determinarsi a lasciar passare un po' di tempo di silenzio interiore e dedicare questo a Lui, riconoscendo la nostra incapacità a comunicare con Lui per virtù nostra, data la nostra finitezza e la sua infinità. Questa preghiera che si può chiamare «offerta del tempo», si può fare sempre, con profitto perché è sempre possibile e sempre è atto di umiltà. Sarebbe un errore però limitarsi a questo, quando il Signore ci chiama ad maiora, ma di questo non voglio parlare per ora. Non è male tutto ciò che è proprio di umiltà nella preghiera, anche se esteriore: ad esempio l'inginocchiarsi, il pregare in chiesa, il pregare da soli ecc. Ed è sempre bene evitare atteggiamenti strani o frutto di entusiasmo o di autocompassione. La moderazione è una buona misura. Questo significa forse che la preghiera è tutta qui? No, ma significa che la preghiera è di Dio, che di noi sa già tutto, e che quello che l'uomo può fare è mettere tutto, corpo e anima a sua disposizione. Prima che amici di Dio, bisogna infatti essere anche servi; una servitù che è rivolta all'amore e quindi motivo di gioia. «Il mio giogo è lieve, il mio carico leggero». Ma in generale è l'amore che conduce e le sue vie sono infinite.

Vale la pena di spendere due parole sulla preghiera vocale. Quale errore considerarle «formali» o inutili! Si fa questo errore probabilmente perché non se ne coglie la bellezza o la profondità; tra tante «esperienze» bisognerebbe fare anche quella di recitare spesso le preghiere vocali (es.: Ave Maria, Padre nostro, Angelo di Dio), e comprenderne l'utilità, la validità e soprattutto la profondità. Sono sicuramente una fonte inesauribile di umiltà e di devozione. Umiltà perché rinunciamo a parlare con le nostre parole; devozione perché preghiamo con le preghiere che insegna la Chiesa, e quindi preghiamo con essa. Oltre al fatto che facilitano la via alle anime scrupolose e che si trovano in eccessivo timore di ciò che fanno quando pregano, ricordano i fondamenti della fede, della speranza, della carità, non in modo scientifico, ma di affetto e di santità.

* * *

Tutto ciò che fin qua si è detto, lo può fare chiunque da solo e con le proprie forze; benché non vi sia un momento della preghiera in cui Dio non interviene, in principio non si avverte, almeno con completezza, l'opus Dei. Per questo possono essere utili queste norme pratiche. Non parlerò qui dei libri di ascetica, soprattutto degli scritti spirituali dei Santi: la scelta di questi e la decisione di impiegarli vengono infatti suggerite da

Dio stesso o tramite la Provvidenza, o tramite persone o cose, a seconda delle necessità di ciascuno. In generale si può dire che sempre sarà utile la lettura del Vangelo e dei Santi dell'amore, ad esempio S. Teresa di Lisieux.

Per parlare di questo argomento bisogna premettere alcune cose.

1) E' assolutamente necessario prendere in considerazione e credere in un mondo angelico, invisibile ma realissimo che ci circonda; credere che angeli e demoni esistono e ci sono vicini; il non crederlo, oltre ad essere mancanza di fede, fa sì che non si prendano in considerazione giusta e misurata alcuni fatti che esulano dal tangibile (es.: i sogni, le « combinazioni »); ricordiamo ad esempio l'errore odierno di considerare il demonio il mostro dell'orrore, quando per lo più oggi si manifesta come mago della dolcezza e delle trovate geniali, del pensiero artistico e della pura invenzione. Oppure la banalizzazione della psicanalisi che per cancellare il peccato, finisce per metterlo ovunque, screditando anche l'intelligenza di Freud.

2) E' bene considerare anche che il Signore oggi parla direttamente a chi lo cerca, e quindi nella preghiera si viene in contatto con Lui nei modi che a lui piacciono. Ma attenzione: anche il demonio può parlarci. E' necessario imparare a distinguere.

Ora, il criterio di distinzione non è molto semplice, ma si può dire questo: il Signore parla al cuore e suscita sempre pensieri semplici e saggi, che hanno sempre relazione col reale *e hanno come comune denominatore la pietas; ciò non vuol dire che ciò che si sente coll'udito dell'anima si capisca subito, anzi, a volte, ci è dato affinché ci serva in seguito: al momento opportuno tornerà da solo alla mente; questo si potrebbe chiamare premonizione. Ma ciò che è importante è che quando parla il Signore ci si può stupire per la grande saggezza di ciò che si ode,* ma non mai del modo *con cui si ode. Di solito Egli non fa che riscoprire ciò che è già patrimonio del cuore, della mente e della memoria, alla luce del suo Amore. Anche il demonio si serve della mente e della memoria (mai del cuore), ma suscitando sentimentalismi,* affetti fisici, *esaltazioni e irrazionalità. E' bene, pregando, cancellare le nostre tendenze emotive, per evitare di confondere amore spirituale e* sentimento affettuoso. *A tutto ciò si rimedia sempre con l'umiltà, preferendola a qualsiasi allettante esperienza spirituale, per bella che sembri. Infatti se chi parla è il Signore, vani sono i nostri sforzi per non sentire, mentre se è il demonio, respingendolo si scopre, e si rivela qual è. Sempre in generale le «voci» del Signore danno solo alla fine la gioia, quelle del demonio la danno subito, per allettare, ma è una gioia corposa e falsa.*

Gran dono sono poi gli insegnamenti divini che per coloro che li ricevono sono come una pioggia, prima leggera, poi insistente e vivificante; a lungo andare diventano il vero cibo dello Spirito, cibo insostituibile; essi seguono l'uomo dovunque e tutti gli uomini ne hanno parte, chi più chi

meno; sono però gocce piccole e assai delicate, e bisogna stare attenti a non manipolarle a proprio uso, perché operano da sole e inavvertibili. Grave errore sarebbe considerarle virtù nostra; Pilato si sentì rispondere in una occasione diversa ma equivalente: « Tu non avresti nessun potere se non ti fosse stato dato dall'alto »; qui, e in tutto il resto, occorre quindi essere molto attenti, cauti e delicati.

* * *

Il detto che tutta la vita è preghiera è giusto, se si vuol dire che le esistenze angeliche e la Vita divina ci seguono ovunque e che sono sempre vive in noi; e ciò avviene anche quando non ci pensiamo; pregare sempre non è, come si sente dire, un parlare continuamente dentro di sé di cose spirituali; ciò potrebbe non essere che un ripiegamento sull'io; è invece un semplice prendere atto che tutto ciò che avviene fuori e dentro di noi fa parte di un disegno più grande, rispettoso dei piccoli avvenimenti nostri, ma di un significato che le nostre menti non possono racchiudere che parzialmente e che si sarà svelato solo l'ultimo giorno. Questo è la vita cristiana.

[Massimo Galuppi]

CHIESA CATTOLICA E FASCISMO — *Si è svolto a Torreglia (Padova) il 25-27 marzo 1977 il V Convegno di Storia della Chiesa su:* Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nell'Italia settentrionale durante il pontificato di Pio XI (1922-1939), *promosso dalle riviste « Storia della Chiesa in Italia » e « Rivista di Storia e Letteratura religiosa » e dalla Associazione italiana dei professori di storia della Chiesa.*

Le regioni interessate erano la Liguria, il Piemonte, la Lombardia, l' Emilia-Romagna, il Veneto, regioni che furono coperte con oltre una cinquantina tra relazioni e comunicazioni. Nei tre giorni in cui si svolse il congresso — veramente fin troppo densi — numerosi e complessi furono i problemi che vennero toccati. Una novità che balza immediatamente alla vista è che si è cercato con uno sforzo metodologico notevole di tracciare una storia dei rapporti tra chiesa e fascismo partendo dalla base, dalle singole situazioni di ogni diocesi, più che scandagliare i soli vertici. Anche alla base, comunque, si sono trovati altri piccoli vertici subordinati, oltre ai quali non si poteva andare, perché la storiografia si allestisce sulla

documentazione. Tra le singole regioni non sempre vi è stata omogeneità di metodologia, anche se i criteri ispiratori erano i medesimi, ma egualmente vi è stato abbondanza di materiale di riflessione e serietà di preparazione. Alcuni insistevano più sulla linea dell'antifascismo di una regione, altri sulle singole esperienze di chiese senza i necessari riferimenti generali per rendere più intelligibile quel singolo fenomeno antifascista descritto.

In generale, mi sembra di poter rilevare, che è passato sotto silenzio il contributo di pensiero apportato dai cattolici, in particolare dall'Università Cattolica, alla cultura italiana. La rinascita del tomismo già iniziata nel secolo scorso, registra echi non mediocri a Milano con Masnovo e Olgiati. « La rivista di filosofia neoscolastica » ha certo confutato il gentilianesimo e il crocianesimo, le due coordinate filosofiche dominanti nel ventennio, oltre che l'idealismo sotto la forma hegeliana dalla cui matrice ideologica il fascismo, sembra, per certi aspetti, mutuare moduli e cadenze.

Si è messo in evidenza da più parti il 1929 e — si può aggiungere il 1936 con la conquista dell'impero — il periodo di maggior consenso dei cattolici al fascismo, ma sarebbe forse stato opportuno evidenziare maggiormente il fenomeno razzistico nella traduzione italiana, fenomeno che ben più della crisi dei distintivi del 1940 mise in antitesi irriducibile sul piano dottrinale chiesa e fascismo. Ormai — nel 1938 — la mistica fascista è priva di una specifica omogeneità e costretta ad imitare la Germania. Forse è proprio il problema razziale che fa aprire gli occhi a Schuster e con lui anche a mons. Cazzani, vescovo di Cremona e a molti altri.

Da questo congresso emerge come la cattolicità italiana sia ancora invischiata di regionalismo e ogni singola regione si presenti con peculiarità proprie. Dalla Liguria ove domina la grande figura del card. Minoretti (Veneruso), al Piemonte ove dal « compromesso » tra chiesa e fascismo sembra emergere una religiosità di tipo riformistico e devozionale senza slancio creativo (Traniello), alla Lombardia ricca di iniziative di tipo pratico. La Lombardia si distingue poi perché è forse la regione più significativa per l'influenza esercitata sulle altre regioni, anche se il regionalismo piuttosto chiuso e ripiegato su se stesso tarda a scomparire.

Direi che a livello pratico, devozionale e di dinamismo pastorale Milano acquisti per il periodo studiato più rilievo della stessa Roma per le diocesi italiane.

Anche se il ventennio fu un periodo di intese alternato a tensioni esplosive al vertice, alla base fu quasi sempre una tensione permanente. Fu nel complesso un periodo di attesa in un momento delicato per la chiesa e la società italiana.

[Pietro Zovatto]

VI INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITÀ CRISTIANA — *Si è svolto a Roma dal 5 al 7 maggio 1977 presso l'Istituto Patristico «Augustinianum» della Pontificia Università Lateranense il VI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, dedicato quest'anno alla «Escatologia nei Padri».*

Oltre cinquanta sono stati gli interventi, tra relazioni e comunicazioni, dei vari studiosi, divisi in due sezioni, che hanno approfondito l'ampio e complesso tema seguendo in gran parte l'ordine cronologico, dal I al VII secolo.

Tra i significativi contributi sono da segnalare quelli di P. Grech su «Correnti escatologiche del I secolo»; di E. Corsini su «Il millennio nell'Apocalisse»; di A. Trapé su «La dottrina escatologica e l'antiplatonismo di S. Agostino»; di M. Simonetti su «Esegesi ed escatologia in Teodoro di Mopsuestia». All'inizio dell'incontro F. Bolgiani ha tenuto un'ampia commemorazione di H. I. Marrou, recentemente scomparso.

La trattazione di un argomento così importante come l'escatologia, affrontato nell'ambito dei singoli autori patristici, ha confermato la presenza di un denominatore comune, pur tra le indubbie differenze dovute alla diversità della formazione e del contesto storico dei vari autori: la dimensione soprannaturale del pensiero patristico, propria non solo della riflessione sulle «cose ultime», ma caratteristica costante e fondamentale di tale pensiero, che rispecchia genuinamente il messaggio cristiano e ne rappresenta l'autentica tradizione.

Numerosi degli interventi a questo Incontro verranno pubblicati prossimamente nella collana «Studia Ephemeridis» dell'«Augustinianum».

[Aldo Ceresa-Gastaldo]

RIFLESSIONI SULLA MATERNITÀ DI MARIA — *Perché queste considerazioni risultino a tutti comprensibili è opportuno richiamarsi ad alcune nozioni basilari nei riguardi della fecondazione umana. Le cellule germinali — maschili o femminili che esse siano — in analogia a tutte le altre cellule dell'organismo inizialmente contengono nel loro nucleo 46 cromosomi, di cui 23 di derivazione paterna e 23 di derivazione materna.*

Prima però che la cellula germinale femminile (oogonio) *si trasformi in* ovulo *suscettibile di fecondazione e prima che la cellula germinale maschile* (spermatogonio) *si trasformi in* spermatozoo *atto a fecondare, l'una e l'altra riducono i loro cromosomi da 46 a 23. Al momento però della fecondazione, quando lo spermatozoo si fonde con l'*ovulo *per formare un' unica cellula, il numero dei cromosomi torna ad essere di 46. Di essi 23*

sono di apporto paterno e 23 di apporto materno: ne deriva che il nascituro verrà ad avere caratteristiche corporee e psichiche parte di origine paterna e parte di origine materna. Si sa infatti che ogni cromosoma è portatore di molte centinaia di geni, *i quali nel loro insieme (sono circa 150.000) costituiscono il codice ereditario cui spetta il compito di programmare e dirigere tutti i processi di formazione del nuovo essere e quindi anche le substrutture della vita intellettiva ed affettiva.*

E' da sottolineare che i cromosomi del sesso sono morfologicamente differenti nell'uomo (XY) e nella donna (XX). Nell'ovulo il cromosoma del sesso è ridotto ad un solo X, mentre nello spermatozoo può essere rappresentato sia da un X e sia da un Y. Quando l'ovulo è fecondato da uno spermatozoo di segno X, nasce una femmina; quando invece da uno spermatozoo di segno Y, nasce un maschio. Poiché il 50% degli spermatozoi è di segno X ed il rimanente 50% di segno Y, si capisce che secondo il calcolo delle probabilità nasca press'a poco un numero uguale di maschi e di femmine.

Due fratelli che non siano gemelli veri, non hanno mai gli stessi identici cromosomi e quindi biologicamente sono affini, ma non uguali. I gemelli veri o monovulari (derivati cioè da un unico ovulo e da un unico spermatozoo), essendo dotati di identici cromosomi, hanno invece il medesimo impasto biologico, sono sempre dello stesso sesso ed anche fisicamente sono l'esatta immagine speculare l'uno dell'altro.

Tutti i vari Autori che si sono occupati dello studio dei gemelli (F. N. Freeman, L. Gedda, A. Gesell, K. J. Holzinger, M. B. Mc Graw, H. H. Newman, H. Thompson, ecc.) sono concordi nell'affermare di aver osservato tra i gemelli veri non solo una notevole affinità biologica (per es. hanno lo stesso metabolismo basale), ma anche una notevole concordanza nei pensieri e nei sentimenti. Essi reagiscono alle situazioni esistenziali nell'identico modo: sicché se uno di essi soffre o gode, anche l'altro soffre o gode con la stessa intensità, talvolta persino quando sia lontano dal suo gemello.

Un mio amico professore di scuola media, che aveva in classe due gemelli veri, mi diceva di aver ricevuto l'impressione che bastasse uno di loro avesse imparato la lezione perché anche l'altro, pur non avendo aperto libro, sapesse rispondere. Io stesso ho conosciuto due gemelle abitanti in due città diverse, che impazzirono nello stesso giorno e nella stessa ora. Si tratterà di fatti eccezionali, ma è indubbio che tra i gemelli monovulari esiste un'identità di sentimenti veramente straordinaria.

* * *

Ciò premesso, ecco le considerazioni che si possono fare a proposito dell'incarnazione del Cristo. Il Cristo si incarnò nella Vergine Maria per opera dello Spirito Santo e questo significa fuor di ogni dubbio che le cellule del corpo di Cristo contenevano nei loro nuclei almeno 23 cro-

mosomi originari dalla Vergine Maria, i quali con i loro geni non mancarono di influenzare i processi di sviluppo dell'Uomo-Dio e quindi le sue forme (il colore degli occhi, dei capelli, ecc.), la sua sensibilità ed intelligenza.

Ma ogni cellula umana contenendo 46 cromosomi ed il Cristo, in quanto vero uomo, non potendo fare eccezione a questa regola, è da chiedersi quale possa essere stata l'origine degli altri 23 cromosomi. Furono essi creati tutti ex-nihilo?

E' possibile, ma ciò avrebbe comportato la immissione nel genere umano di una nuova entità genetica, una specie di semiuomo con 23 cromosomi.

Non sarebbe più semplice pensare che siano derivati dal ceppo umano e cioè dalla Vergine Maria tutti i 46 cromosomi del Cristo? Tutti meno uno, la Y e cioè meno il cromosoma del sesso maschile: la Vergine in quanto donna non poteva possederlo. Sappiamo però che la Y non altera sostanzialmente il materiale genetico rappresentato dai rimanenti 45 cromosomi, ma soltanto serve ad imporgli una linea di sviluppo di tipo maschile.

Naturalmente in questa prospettiva l'Incarnazione del Cristo sarebbe avvenuta per l'intervento dello Spirito Santo a livello di una cellula-uovo non ancora fatta oggetto di quel meccanismo riduttivo che dimezza il numero dei suoi cromosomi oppure a livello di un ovulo maturo (cioè con 23 cromosomi) dopo duplicazione del suo materiale genetico.

La creazione ex-nihilo *rimarrebbe, ma si riassumerebbe in quell'*indispensabile *che le acquisizioni in campo genetico ci hanno aiutato ad intravvedere. Non dovrebbe sorprendere che le acquisizioni scientifiche possano essere di aiuto nel penetrare meglio il mistero religioso.*

Se l'ipotesi qui prospettata fosse vera e tutto il corredo genetico del Cristo — eccezion fatta per il suo ordinamento su una linea maschile — provenisse dalla Vergine, il Cristo risulterebbe più profondamente inserito nel ceppo umano e Maria sarebbe legata a Lui da un'affinità biologica più stretta di quella di ogni altra madre nei confronti della propria creatura, un'affinità biologica molto vicina a quella esistente tra due gemelli veri e cioè con corredo genetico identico.

In questa prospettiva che si accorda magnificamente con la Tradizione che fa di Maria la corredentrice del genere umano, è facile intuire quale intimo ed ineffabile dialogo sia potuto intercorrere tra il Cristo e la Madre sua, quanto Maria partecipò alla vita del Signore e come a giusto titolo essa sia appunto chiamata corredentrice nostra.

[F. Canova]